Kebikeç

İnsan bilimleri için kaynak araştırmaları dergisi

Sayı 38 • 2014 ISSN 1300-2864

Kebikeç hakemli dergidir, *Türkologischer Anzeiger* Viyana ve ULAKBİM tarafından taranmaktadır.

Kebikeç'in bu sayısı kayıt altında **400** adet basılmış ve numaralandırılmıştır.

Kebikeç

İnsan bilimleri için kaynak araştırmaları dergisi

Sahibi
Mehtap Yüksel

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü
Ahmet Yüksel

Yayın Yönetmeni
Kudret Emiroğlu

Yayın Sekreteri
Neslihan Demirkol

Yayın ve Hakem Krulu

Elif Ekin Akşit
(Ankara Üniversitesi)
Suavi Aydın
(Hacettepe Üniversitesi)
Neslihan Demirkol
(Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)
Onur Kınlı
(Ege Üniversitesi)
Mehmet Ölmez
(Yıldız Teknik Üniversitesi)
Hamdi Özdiş
(Düzce Üniversitesi)

Oktay Özel
(Bilkent Üniversitesi)
Ergi Deniz Özsoy
(HacettepeÜniversitesi)
Andreas Schachner
(Ludwig- Maximilions-Universitat Munchen)
Horst Unbehaun
(Technische Hochschule
Nürnberg Georg Simon Ohm)
Süha Ünsal, M. Bülent Varlık,
Etem Coşkun, Ömer Türkoğlu,
Barış Karacasu,
Neslihan Demirkol

Danışma Kurulu
Jak den Exter, Selim İlkin, Uygur Kocabaşoğlu,
İlhan Tekeli, Metin Turan,
Sami Önal (1938-2008), A. Sami Güneyçal (1930-2012)

Sayfa düzeni: Barış Karacasu
Kapak tasarım: Ümit Uzmay
Kapak Resmi:
Ankara Halkevi Kayaş Av Gezisi
1930'ların sonu 1940'ların başı
[Ahmet Yüksel koleksiyonu]

Kebikeç Dergisi İdarehanesi
Esat Cad. Hacıyolu Sok. 3/A
06640 Küçükesat / Ankara

Tel: (312) 425 93 76
Fax: (312) 42593 77

kudret@kebikec.org / dergikebikec@gmail.com
www.kebikec.org
www.sanatkitabevi.com.tr

İstanbul Temsilcisi
Ümit Uzmay (216) 326 99 72
uzmay@kebikec.org

Gaziantep Temsilcisi
Muhsin Soyudoğan
(342) 317 18 76
soyudogan@gantep.edu.tr

Eskişehir Temsilcisi
Kemal Yakut (222) 335 05 80/4026
kyakut@anadolu.edu.tr

Altı ayda bir yayınlanır.
Yerel Süreli Yayın

Fiyat
50.- TL

Abone koşulları
(2 sayı için)
Yurt içi: 100.- TL / Yurt dışı: 60.- $, 50.- €
Garanti Bankası, A. Yüksel
TL IBAN: TR20 0006 2000 3240 0006 6848 54
€ IBAN: TR07 0006 2000 3240 0009 0905 91

Baskı
Sarıyıldız Ofset
İvogsan Ağaç İşleri Sanayi Sitesi
523. Sokak No: 31
OSTİM / Ankara
Tel: (312) 395 99 94-95 Faks: (312) 394 77 49

İÇİNDEKİLER

Sunuş
Kudret EMİROĞLU
5

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Politik Şiddetin Tedrici Tekâmülü
Dikey ve Yatay Mekanizmalar Hakkında
Bir Çerçeveleme Denemesi
Güney ÇEĞİN ve Ümit KURT
7-40

"Görülmüştür" damgalı mektuplar
Adil OKAY
41-54

Johannes Junius'un 24 Temmuz 1628 Tarihli Son Mektubu
Haydar AKIN
55-72

Öznü-Göyye-Havet-Tiflis-Novosibirsk-Havet-Bulanık:
Gökdağ Ailesinin 1880 (?)-1935 Yılları Arasındaki Yaşantıları,
Sibirya'ya Sürgünü ve Türkiye'ye Zorunlu Göçü
Yağmur Meray ALGÜL, Yasemin GÖKDAĞ, Simge KOÇ
73-90

20. Yüzyıl Girerken Devlet ve Dersim
Kemal YAKUT
91-106

Tehcir ve Ermeni Nüfusu Tartışmasına Bir Katkı:
Kayseri Sancağı (1915)
Oya GÖZEL DURMAZ
107-131

Eğin (Agn) Ermenileri–II
Arsen YARMAN
133-168

Cizre Kırmızı Medrese: Mimari, İktidar ve Tarih
Birgül AÇIKYILDIZ ŞENGÜL
169-198

Eski Sol Üzerine Yeni Notlar:

Yığın
M. Bülent VARLIK
199-226

Mühür Yiyen Fareler ya da Ankaralının Rakı ile Sınavı
Ömer TÜRKOĞLU
227-240

Sömürgecilik Sonrası Dönem Eserlerinin
Türkçeye Çevrilmesinde Tercih Edilebilecek Yöntemler:
Things Fall Apart Adlı Eserin Türkçe Çevirilerinin Karşılaştırmalı Analizi
Sinem SANCAKTAROĞLU BOZKURT
241-261

Merak ve Dedikoduda "Dişil"leşmek Erkekliğin Bir Ortaklığı mıdır?
Evde Filminde Erkeklik Üzerine
Çiğdem AKGÜL
263-278

Türkiye'de Kimyasal Hadımın Olağanüstü Hali ve Moleküler Biyopolitika
Erman Örsan YETİŞ
279-289

Türkiye'de Frenginin Tarihi
Rüya KILIÇ
291-305

Cumhuriyet Baloları
Cemre ARI, Merve ASLANER, Ilgın BALKAN
Gizem BAŞPINAR, Şeyma BAYRAK
307-315

Kebikeç Bibliyografya
(No: 33-38)
317-328

Sunuş

"Bireyi şiddete meyilli kılan ve onu şiddet faaliyetine aracı kılarak, iktidarla "suç ortağı"na dönüştüren *yatay mekanizmalar* ile şiddetin kullanımlarını ve onun türevlerini devlet katında "vazgeçilmez" kılan *dikey mekanizmalar* arasında güçlü bir mütekabiliyet vardır. Birbirini besleyerek güçlendiren bu mütekabil iki mekanizma anlaşılmaksızın, Türkiye siyasal alanının kendine özgü dinamiklerini kavramamız mümkün değildir."

"Bu gün itibariyle Türkiye hapishanelerinde 130 bin tutuklu ve hükümlü var. Bunun çarpan etkisini düşünürsek yani her mahpusa yılda 10 ayrı kişi, yakını: eşi-çocuğu-yeğeni-anası-babası-arkadaşı, tek bir mektup yazarsa, toplamda yılda en az 1 milyon 300 bin mektup eder… Çok az insanın bildiği bir örnek vereyim: Yeni yapılan Şakran cezaevinde 10 bine yakın tutuklu ve hükümlü kalmaktadır. PTT, Şakran cezaevi için özel şube açmak zorunda kalmıştır."

"Denetim toplumu kendi yönetimsellik mantığına uygun bir öznellik arayışı içindedir. Neo-liberal rejimin ekonomik ve politik mantığını yansıtacak şekilde, devlet bireyler üzerinde sorumluluk almak istemez ve dahası bu sorumluluk vatandaş olarak bireylerin üzerine yıkılır. Bu yeni yönetimselliğin içinde özneyi baştan sona bir norma uydurma ya da kendinin tanımladığı bir normalleştirme yatırımı bulunmaz; daha çok yaşamın her alanı hesaplanabilir, sorunlar ve tehlikeler önlenip, engellenebilir ya da en azından kontrol edilebilir durumda olması gerekir. Bununla beraber risk yönetimi hem bir yönetimsellik taktiği olarak devlet ve kurumlarına hem de bireylerin kendi yaşamlarının her alanına sirayet eden gerçeklik haline dönüşmüştür. Bu gerçeklik bireyin ahlaki ve sosyal sorumluluğunu belirleyen ve yeni bir vatandaşlık bilincini de beraberinde getiren bir toplumsal durum yaratır."

"Bütün bunların hepsini hem devletin hem de bireyin risk ve güvenlik kaygıları içinde gelişen tekniklerinin bir devamı şeklinde düşünmek mümkündür. Bu durumda suçlu davranışın ya da eylemin sosyal nedenselliğine dair ilgi yok olurken suçun kendisini önlemeye dönük çaba, risk ve hesaplanabilirlik mantığı (ekonomisi) içinde kısa yoldan çözülmesi gerekilen bir sorun olarak görülür. Bu durum cezalandırmanın adaletle olan bağının zayıflamasına ve sadece geleceğe bakan bir "düzenleme kaygısına" büründüğünü düşündürtür…"

Sunuş'umuz *Kebikeç*'in bu sayısındaki makalelerden alıntılarla oluşturulmuştur… Saygılarımızla…

Kudret Emiroğlu

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Politik Şiddetin Tedrici Tekâmülü Dikey ve Yatay Mekanizmalar Hakkında Bir Çerçeveleme Denemesi

Güney ÇEĞİN*
Ümit KURT**

Bugün *siyasetin imkânı* üzerine düşünenlerin belki de ilk yapması gereken şey politik şiddet adı verilen sorunlu terkibi irdelemektir. Neden sorunlu bir terkip ve niçin buradan başlamalıyız? Öncelikle ilk soru üzerinde duralım. Politik şiddet kavramı her şeyden önce oldukça geniş bir yelpazeyi kapsamaktadır. Konu, sosyolojiden kriminolojiye tarihten siyaset bilimine geniş bir disiplinler yelpazesinin temel inceleme nesnelerinden biri olmaya adaydır ve özellikle de bu niteliğinden ötürü politik şiddetin bizatihi kendisi ele avuca sığmaz bir nitelik taşımaktadır. Öte yandan aynı kavram, hakkında düşünenleri, bilimsel yüzleşme [refleksivite] hassasiyetinden uzaklaştırma ihtimali taşımaktadır ve bu yüzden sosyalbilimsel düzlemde epeyce netameli bir konu olarak karşımıza çıkar. Herhangi bir akademisyenin şiddeti yücelttiği ya da en azından şiddeti olağan ve meşru gören bir fikriyatla uzlaştığını görmek düşük bir ihtimaldir. Dolayısıyla etnik çatışmalardan devlet cebrîne askerî müdahalelerden devrimci şiddet biçimlerine değin sayısız meseleyi bu olguyla ilişkilendirme imkânının yarattığı metodolojik problemler, akademik faillerin bahsedilen nesneyi incelerken öznelcilikten muzdarip bir konuma sürüklenmeleriyle daha da çetrefilli bir hal alır. Hele ki, Türkiye'nin şiddet ve cebir kullanımı konusunda sicili oldukça kabarık bir siyasi-toplumsal kültüre sahip olduğu da hesaba katılacak olursa, politik şiddet

* Pamukkale Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü
** Clark Üniversitesi, Tarih Bölümü

hakkında hususi bir düşünme pratiği ve düşünce birikimi geliştirmenin son derece elzem olduğu söylenebilir. Ne de olsa manipülatif toplumsal şiddet biçimlerinden devlet cebrîne kadar dikey ve yatay yönde birbirini besleyen şiddet sarmalından sadece yakın tarihimiz nasibini almamış, bu ülkede yaşayan insanlar yaklaşık bir asırdan fazla süredir sayısız trajediye tanık olmuş ve bütün bu şiddet içerikli hadiseler dizisi, paradoksal biçimde, olağandışı konumlarından son derece olağan birer olaylar kümesine tahvil edilmişlerdir. Buradaki tarihsel şuursuzluk hali, Pierre Bourdieu'nün *méconnaissance* mefhumuyla birlikte düşünülürse provakatif olabilir: yani "meşru devlet/parti/örgüt şiddet"inin mevcudiyetine olan şartsız koşulsuz inanç, bu inancın devletlû konumlardan yurttaşlara dayatılarak topluluk içinde yeniden-üretilmesi ve bu makro düzeydeki menfaati tesis eden kurum ve süreçlerle yüzleş(e)memekten doğan bir *yanlış tanıma*. Bu yüzden belki de öncelikle akademik sahada *şiddet konusuna dair örgütlenmiş tuhaf sessizliğin* üzerine bilahare gidilmesi, mümkünse mevcut *akademik illusio*'nun tesis ettiği oyunun bozulması gerekmektedir.

Elinizdeki çalışma bu tarz dertler çerçevesinde birbiriyle eklemlenebilecek iki sorunsal üzerinden *tartışılmaya her daim açık* şu tarz bir argüman geliştirmektedir: bireyi şiddete meyilli kılan ve onu şiddet faaliyetine aracı kılarak, iktidarla "suç ortağı"na dönüştüren *yatay mekanizmalar* ile şiddetin kullanımlarını ve onun türevlerini devlet katında "vazgeçilmez" kılan *dikey mekanizmalar* arasında güçlü bir mütekabiliyet vardır. Birbirini besleyerek güçlendiren bu mütekabil iki mekanizma anlaşılmaksızın, Türkiye siyasal alanının kendine özgü dinamiklerini kavramamız mümkün değildir. Dahası politik şiddet sekanslarını, Braudel'in sözlerinden ilhamla söylersek, uzun dönem [*longue duree*] aracılığıyla "gelgitlerin güçlü hareketleri üzerinde yükselttikleri" dalgaların gelip geçici *köpüğü*ne indirgemek her türden kısa-devre analize şans tanımak anlamına gelmektedir.

Bu bağlamda yazının birinci kısmında okuyucuyu politik şiddeti "alternatif bir kavramsal repertuar" içinde yeniden düşünmeye davet edeceğiz. Yatay mekanizmalar konusunda Christian Gerlach'ın "aşırı şiddet yanlısı toplumlar" analizini, dikey mekanizmalar konusundaysa Charles Tilly'nin "devlet cebri" [state coercion] kavramını yardıma çağıracağız. Zira herhangi bir devlet inşası, kurucu bir şiddet edimi aracılığıyla gerçekleşiyorsa, bunun berisindeki ve ötesindeki *faillikler*in de hesaba katılması gerekmektedir.

Diğer iki kısım ise birinci kısımda önerilen kavramsal setin vakalar üzerinden işlemsel kılınmasına hasrediliyor. İlk vakamız Ermeni Kıt'ali'ne ilişkin. 1915–16 yıllarında, "aşırı merkezileşmiş" idari bir yapının, Ermenilere dönük başlattığı kitlesel imha pratiklerinin, toplumsal alanlara halkalar halinde nasıl yayıldığını ve özellikle devlet cebrine teveccüh eden toplulukları şiddet kullanımına sevk eden dinamikleri inceleyeceğiz. Bir sonraki kısımda ise devlet oluşum süreci içinde gayri-müslim unsurların tasfiyesiyle belirli bir *türdeşlik düzeyi*ne erişen, ancak Türkleştirme politikasının inhisarında gayri-Türk unsurların da asimilasyonuna ihtiyaç duyan yeni ulus-devletin devreye soktuğu politik şiddet repertuarlarını mercek altına yatıracağız. Bu sahnenin aktörleri ise kuşkusuz 1915 olaylarına nazaran daha da *ustalaşmış bir devlet aygıtı* ile *Kürtler*.

I. Politik Şiddetin Yatay ve Dikey Veçheleri

Şiddet, insan hayatına mündemiç bir olgudur. Dolayısıyla, şiddet aynı zamanda *toplumsaldır* ve toplumsallığı ölçüsünde tezahürlerini görmemiz mümkün hale gelir. Bazı toplumsal süreçler belirli toplumlarda bilhassa kriz dönemlerinde bu şiddetin bütün çıplaklığı ve yüksek boyutuyla kuvveden fiile çıkmasına cevaz verir. Christian Gerlach bunu "aşırı şiddet yanlısı toplumlar" olarak tanımlamaktadır.[1] Tabi burada söz konusu şiddetin taşıyıcıları olan toplumsal aktörlerin hangi motivasyonlar ve dürtülerle aynı toplumda yaşayan gruplara bu boyutlarda vahşet ve şiddet eylemlerini ve gösterilerini sergiledikleri cevaplanması elzem olan sorudur.[2]

Gerlach'ın "aşırı şiddet yanlısı toplumlar" derken işaret etmek istediği nokta muayyen ve müstakil bir toplumsal ve tarihsel bağlamdır. Bu *bağlam*, aynı zamanda farklı bileşenler ve oluşumlar içerir. Bu oluşumlar esas itibariyle Gerlach'ın da altını çizdiği üzere bir toplumsal yapıyı oluşturan çeşitli insan topluluklarının aynı toplumsal yapıdaki diğer insan toplulukları tarafından büyük çapta bir fiziksel şiddetin mağduru oldukları formasyonlardır. Söz konusu şiddetin ana taşıyıcısı ve öznesi olan bu farklı topluluklar, bu derece muazzam ve olağandışı kitlesel şiddet ve vahşet eylemlerini çok farklı nedenlerle ve şiddet kullanma tekelini elinde bulunduran modern devletin aygıtlarıyla birlikte hareket ederek gerçekleştirir. Bu durum aslında Weber'in legal ve rasyonel bir bürokrat aygıt çerçevesinde hareket eden modern devlet formasyonunun adeta mütemmim cüzü olarak tanımladığı yasal şiddet tekelini elinde bulundurma ve bunu kullanma özelliğini de bir kez daha düşünmemiz gerektiğine işaret eder. Zira aşırı şiddet yanlısı toplumlar esasında bize modern devletin bu olmazsa olmaz karakterinin bir hayli parçalı bir yapı olduğunu gösterir. Dolayısıyla devletin yasal şiddeti ve bu şiddetin aygıtları toplumsal düzlemde farklı kesimler tarafından kullanılmaktadır. Bu da bize devletin her durumda legal şiddet kullanmanın tek aktörü olmadığına; hatta bunun böyle olduğu durumlarda bile bunu sadece

[1] Christian Gerlach, *Extremely Violent Societies: Mass Violence in the Twentieth-Century World* (Cambridge University Press, 2010), s. 1-14; Christian Gerlach, "Extremely Violent Societies: an alternative to the concept of genocide", *Journal of Genocide Research*, Cilt 8, No. 4, s. 455-471.

[2] "Yahudi Soykırımı'nı gerçekleştiren kişileri Yahudileri yok etmeye zorlayan neydi?" Bu soruya cevap aramak için, Holokost'un failleri üzerine literatürde önemli yeri olan sırasıyla Christopher R. Browning tarafından kaleme alınan *Ordinary Men: Reserve Police Battalion 101 and the Final Solution in Poland*; Daniel J. Goldhagen'nin *Hitler's Willing Executioners: Ordinary Germans and the Holocaust* başlıklı çalışması ve Edward B. Westermann tarafından kaleme alınan *Hitler's Police Battalion: Enforcing Racial War in the East* gibi eserler son derece önemli ve çarpıcı görüşler ileri sürerler. Bu eserlerin her biri, İkinci Dünya Savaşı'nda Nazi Almanyası Silahlı Kuvvetlerine [*Wehrmacht*] mensup Yedek Polis Taburu 101'de (RPB 101) görev alan ve soykırımı bizzat hayata geçiren sıradan insanların gerekçelerini, eylemlerini ve düşünme biçimlerini ele almakta ve bu konuda üç farklı yaklaşım sunmaktadır. Bu üç önemli çalışmanın karşılaştırmalı bir analizi için bkz. Ümit Kurt, "Katil olan Sıradan Almanlar mı yoksa Sıradan İnsanlar mı? Yahudi Soykırımı [Holokost] Failleri Üzerine Görüşler*", *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar*, No: 15, 2013, s. 147-166.

devlet aygıtının aktörleri ile toplumun farklı ve değişik aktörleri ve özneleri aracılığıyla operasyonel hale getirdiğine vurgu yapar.

Burada dikkat çekmek istediğimiz nokta, bütün şiddet aygıtının tek sahibi ve otoritesi olmasına rağmen devletin neden bu türden kitlesel şiddet eylemlerini kendi başında değil de; farklı toplumsal grupların veya aktörlerin geniş desteğine ve rızasına yaslanarak gerçekleştirmeye çalıştığıdır. Devletin varlığı için hayati bir risk ve tehlike arz eden toplumsal gruplara yönelik bilhassa siyasal kriz dönemlerinde uygulanan aşırı şiddet eylemlerini yalnızca devlet eliyle merkezden yönetmek oldukça güçtür. Bu nedenle devlet dediğimiz aygıt bu tür kitlesel şiddet eylemlerini gerçekleştirmek için çeşitli toplumsal grupların ve aktörlerin maddi ve manevi destek ve rıza mekanizmalarına ihtiyaç duyar. Pek tabi, söz konusu değişik toplumsal kesimler ve aktörler oldukça farklı motivasyonlar ve saiklerle bu sürece dahil olurlar.[3] Bu da bu kesimler tarafından kullanılan şiddetin farklı yönlere yayılmasını ve değişik yoğunluklarla ve biçimlerde ortaya çıkmasını sağlar.

Aşırı şiddet yanlısı toplumların şiddet sarmalına ve yörüngesine yalnızca bir mağdur veya kurban grubu dahil olmaz.[4] Aynı toplumun değişik grupları ve kesimleri bu büyük ölçekli şiddete maruz kalabilir. Örneğin İkinci Dünya Savaşı sırasında Nazi Almanya'sının imhacı bir karaktere sahip olan şiddet sarmalına başta Yahudiler olmak üzere; "özürlü insanlar, Roman ve Sintililer, Nazi rejimine muhalif siyasi muarızlar, Sovyet savaş mahkumları"[5] ve Slavlar girdiler. Bu şiddet sarmalına "katılımcı" olarak dahil olan şiddet uygulayıcısı ve taşıyıcısı aktörlerin çeşitliliğinin yanında kurbanlar da aynı değişkenlikle maluldur. Yine Gerlach'ın önemle altını çizdiği üzere:

"Toplumlar ne doğal ne de kaçınılmaz bir biçimde şiddete teşne olmazlar ancak yukarıda bahsi geçen kriz dönemleri ve süreçleri sonucunda belirli bir tarihsel zaman diliminde şiddete teşne hale gelirler ya da şiddet yanlısı toplumlara dönüşürler. Bu yönelim ve dönüşüm gerek kapitalist gerekse sosyalist toplumlarda uluslarlarası kapitalist sistemin de tazyikleri ile görülebilir."[6]

"Aşırı şiddet yanlısı toplumlar" soykırım kavramı ile örtüşen unsurlara haiz ve bu kavramın havzasına giren tarihsel parametreler ile birlikte ele alınabilecek; ancak onunla da özdeş olmayan bir nosyondur. Bu minvalde, "aşırı şiddet yanlısı toplumlar" soykırım kavramına alternatif teşkil edebilecek ve daha da önemlisi bu kavramı salt hukuki doğasından çıkartarak tarihsel bir bağlama yerleştirmeye ve böylece soykırım kavramını ontolojik ve epistemolojik olarak incelememize olanak sağlayan bir araç olarak düşünülebilir. Soykırım denen kitlesel

[3] Christian Gerlach, "Extremely Violent Societies: an alternative to the concept of genocide", s. 460.
[4] Christian Gerlach, *Extremely Violent Societies: Mass Violence in the Twentieth-Century World*, s. 2; Christian Gerlach, "Extremely Violent Societies: an alternative to the concept of genocide", s. 460.
[5] *A.g.e.*, s. 2.
[6] Christian Gerlach, *Extremely Violent Societies: Mass Violence in the Twentieth-Century World*, s. 12.

katliam ve dini, etnik, ırki ve/veya ulusal bir grubun kısmen ve/veya topyekün yok edilmesi eyleminin ve bu eylemi gerçekleştiren toplumsal aktörleri (şiddet taşıyıcılarını) bu eylemlere yönelten siyasal, ekonomik, sosyal, kültürel ve psikolojik saiklerin, motivasyonların ve unsurların daha nüanslı bir biçimde değerlendirilmesi adına "aşırı şiddet yanlısı toplumlar" bize analitik bir çerçeve sunar.

Böyle bir girişim aynı zamanda soykırım kavramını tarihsel bağlamına oturtmamıza da yardımcı olur. Zorla yerinden etme, tehcir, zorla çalıştırma, aç bırakma, üretim modelini değiştirme, uzun süreli ve ağırlaştırılmış hapis cezaları gibi uygulamalar da soykırım kavramının bileşenleridir. Dolayısıyla soykırımı sadece bir grubun fiziksel imhasını hedefleyen ve yalnızca çıplak ve fiziksel şiddete dayalı bir kitlesel katliam eylemi olarak ele almak yerine onun değişik veçhelerini dikkate almak elzemdir. Örneğin, Nazilerin Yahudileri topyekûn imha siyasetini daha iyi anlamak açısından, İkinci Dünya Savaşı'nda ele geçirdikleri Sovyet mahkûmlarına ve askerlerine ya da Slav ırkından gelen topluluklara yönelik zorla çalıştırma ve bu grupların iş gücünden yararlanma politikalarına bakmak bu devasa şiddet eylemi ve gösterilerinin farklı yönlerini ve boyutlarını gözler önüne serer. Dolayısıyla, söz konusu şiddet sadece Yahudileri hedef almamış aynı zamanda değişik biçimlerde ve yoğunlukta başka topluluklara da uygulanmıştır.

Devasa ölçüde insan kayıplarının yaşandığı, toplumsal grupların politik, sosyal, ekonomik ve kültürel temellerinin ortadan kaldırılması ve bu grupların 'grup' olma özelliklerini kaybetmeleri suretiyle yaşamsal faaliyetlerinin akamete uğratıldığı kitlesel şiddet olayları ve kitlesel kıyımlar "askeri veya paramiliter gruplar arasındaki savaş ortamının dışında kalan insan topluluklarının maruz kaldığı geniş çaplı şiddet eylemleridir."[7]

Gerek soykırım gerekse etnik cinaî temizlik[8] gibi aşırı şiddet yanlısı toplumların kozasından çıkan kitlesel kırım ve katliam eylemlerinin tek bir merkezden ve yalnızca devletin şiddet araçlarıyla gerçekleşebileceğini iddia etmek bu tür eylemlerin altında yatan toplumsal etmenleri ve bu eylemlerin *toplumsallığını* göz ardı etmek anlamına gelir. Zira yukarıda da vurguladığımız üzere devletin ya da merkezi otoriteyi elinde tutan siyasi aktörlerin belirgin bir toplumsal zemin, taban, destek, meşruiyet ve rıza mekanizmaları olmadan aynı toplumun bir ke-

---

[7] Christian Gerlach, "Extremely Violent Societies: an alternative to the concept of genocide", s. 455.

[8] Etnik temizlik ve soykırım eylemleri arasındaki farklar için bkz. Michael Mann, *The Dark Side of Democracy: Explaining Ethnic Cleansing* (Cambridge & New York: Cambridge University Press, 2005), s. 37. Mann için kitlesel katliam ve insanlık suçu olarak kabul ettiği bu iki cürüm arasındaki farkı belirlemede *coğrafya/mekân* unsuru esastır. Mann'a göre, etnik temizlik kendisini muayyen bir coğrafyada, bölgede, bir toprak parçası üzerinde veya mekânda hakim-i ve kadir-i mutlak ve üstün gören bir etnik unsurun buna rakip olan diğer etnik unsuru temizlemesi girişimdir. Bkz. Michael Mann, *Explaining Murderous Ethnic Cleansing: Eight Theses*, Paper prepared for the International Sociological Association Conference, Brisbane, Australia, Temmuz 2002, s. 3; Michael Mann, *The Dark Side of Democracy: Explaining Ethnic Cleansing*, s. 1-33. Ayrıca bkz. Norman Naimark, *Fires of Hatred: Ethnic Cleansing in Twentieth Century Europe* (Cambridge, MA and London: Harvard University Press, 2001).

simini başka bir kesime kırdırması neredeyse imkânsızdır. Dolayısıyla, bu kitlesel katliam ve yıkım süreçlerine dahil olan aşırı şiddet uygulamaya teşne toplumsal aktörlerin kimler olduğunu ve ne çeşit itkilerle bu süreçlere katıldıklarını ortaya koymak, bu eylemlerin çıkış noktasını anlamak ve açıklamak adına elzemdir.[9]

Çarpıcı olan bir diğer nokta bu kitlesel katliamlara katılan toplumsal aktörlerin son derece farklı sosyal arkaplanlara, deneyimlere, yaş gruplarına ve eğitim seviyelerine sahip olmalarıdır.[10] Aktörler arası bu çeşitlilik ve geçişkenlik aslında bu devasa katliamların ve yıkım olaylarının düzenleyicisi ve birinci derecede sorumlusu olan merkezdeki devlet elitlerinin işini kolaylaştıran ve bu süreçlerde esnek koalisyonlar kurmalarına olanak sağlayan bir faktördür. Bu esnek koalisyonlar söz konusu kitlesel şiddet eylemlerinin uzun vadede başarıyla sonuçlanmasına "katkı"da bulunur. Zira bu sayede merkezi devletin siyasal, askeri ve bürokratik elitleri planladıkları ve uygulamaya geçirdikleri bu şiddet eylemlerinin sorumluluğunu diğer toplumsal kesimlere de teşmil ederek bir çeşit "suç ortaklığı" inşa eder. Bu suç ortaklığı, aynı zamanda inşa edilmesi tahayyül edilen yekpare kimliğe (bu ulus kimlik veya etno-dinsel kimlik de olabilir) ve/veya "kutsal amaca" hizmet etmek isteyen toplumsal gruplara aynı zamanda bu yapıya entegre olma ve muayyen bir aidiyet hissine sahip olma "şansı" da verir.[11] Bu türden farklı toplumsal gruplar ve yerel aktörler, adeta yok edilmesi hedeflenen diğer toplumsal kesimlerin yıkımına destek ve 'katkı' sağladıkları ölçüde yaratılması veya oluşturulması planlanan ve niyetlenen yapıya ve/veya kimliğe ait olma

---

[9] Bu konuyla ilgili önemli çalışmaların bazıları için bkz. Donald Bloxham, *The Great Game of Genocide: Imperialism, Nationalism, and the Destruction of the Ottoman Armenians* (Oxford: Oxford University Press, 2005); Taner Akcam, *A Shameful Act: The Armenian Genocide and the Question of Turkish Responsibility* (New York: Metropolitan Books, 2006); Taner Akcam, The Young Turks' Crime Against Humanity: The Armenian Genocide and the Ethnic Cleansing in the Ottoman Empire (Princeton University Press, 2012); Uğur Ümit Üngör ve Mehmet Polatel, *Confiscation and Colonization: The Young Turk Seizure of Armenian Property* (London: Continuum, 2011); Aviel Roshwald, *Ethnic Nationalism and the Fall of Empires: Central Europe, Russia and the Middle East, 1914-1923* (London: Routledge, 2001); Christopher R. Browning, *Ordinary Men: Reserve Police Battalion 101 and the Final Solution in Poland* (New York: HarperCollins, 1992); Daniel J. Goldhagen, *Hitler's Willing Executioners: Ordinary Germans and the Holocaust* (New York: Alfred A. Knopf, Inc, 1996); Edward B. Westermann, *Hitler's Police Battalion: Enforcing Racial War in the East* (University Press of Kansas, 2005); Michelle G. Latham, 'Economic Motives for Total Genocide: A Comparison of the Armenian, The Holocaust and Rwandan Genocides' (unpublished MA thesis, Boston College, Department of Political Science, 2000).

[10] Christian Gerlach, "Extremely Violent Societies: an alternative to the concept of genocide", s. 456. Yahudi Soykırımı'na iştirak eden aktörlerin çeşitliliğine ilişkin bkz. Christopher R. Browning, *Ordinary Men: Reserve Police Battalion 101 and the Final Solution in Poland* (New York: HarperCollins, 1992); Daniel J. Goldhagen, *Hitler's Willing Executioners: Ordinary Germans and the Holocaust* (New York: Alfred A. Knopf, Inc, 1996); Edward B. Westermann, *Hitler's Police Battalion: Enforcing Racial War in the East* (University Press of Kansas, 2005).

[11] Bu mevzuyu Yahudi Soykırımını merkeze alarak anlatan çarpıcı bir çalışma için bkz. Thomas Kuhne, *Belonging and Genocide: Hitler's Community 1918-1945* (Yale University Press, 2010).

hakkına kavuşurlar. Birbirinden farklı ideolojik yönelimlere ve davranış kalıplarına sahip toplumsal grupları başka bir toplumsal gruba yönelik uygulanacak olan kitlesel bir katliam ve şiddet gösterisi etrafında bir araya getirmek için farklı motivasyonlar devreye sokulur.

Büyük çapta şiddet eylemlerinin gerçekleştirilmesini yalnızca devlet ve devletin merkezi bürokratik aygıtlarına özgü bir durum olarak görmek söz konusu şiddetin kaynaklarını ve kökenleri açıklamakta akîm kalır. Zira büyük ve ağır şiddet eylemleri çok boyutlu ve katmanlı dinamiklerin/etmenlerin yarattığı özel koşullar altında; birbiriyle hem uyumlu hem çatışan karar alma süreçleri sonucunda ortaya çıkan bir iklimde ve kipte vuku bulur. Unutmamak gerekir ki toplumun birbirinden farklı kesimlerini bir araya getiren kitlesel katliam eylemleri, "sadece devletin ya da çürümüş bir rejimin politikaları olarak belirmez; bu tür eylemler toplumun derinliklerinde kökleşmiş son derece kompleks süreçlerden kaynağını almaktadır."[12] Dolayısıyla, bu içerikte bir şiddeti ve şiddet eylemlerini modern devletin şiddet kullanma tekeli üzerinden analiz etmek devlet dediğimiz olguyu toplumsal bağlamından azade ederek onu mekanik ve biçimsel bir perspektiften algılamamıza yol açar ki bu da devlet-toplum ilişkisinde ibrenin yalnızca devlet tarafına çevrilmesine yol açar. Toplumsal olandan ve toplumsal ilişkilerden arındırılmış bir devlet analizi tarihsellikten uzaktır. Bu bağlamda, kitlesel kırımlar, etnik temizlik ve aşırı şiddeet eylemlerinin nasıl satha çıktığını irdelemek; bunun altında yatan çok katmanlı sebepleri ortaya koymak için devlet-toplum ilişkisini de yeniden düşünmek gerekir. Toplumsal düzlemde gerçekleşen bütün siyasal, ekonomik, sosyal ve kültürel etkileşimler, kavgalar, çıkar çatışmaları ve eyleyişler devlet dediğimiz olguda yansımalarını bulur. Bir anlamda devlet toplumun toplum da devletin serencamı gibidir.[13]

Şüphesiz, devletin sivil-askeri bürokratik aygıtları, devlete bağlı olarak faaliyet gösteren merkezi devlet elitleri, aşırı şiddet gösterilerinin ve eylemlerinin gerçekleştirildiği kitlesel şiddet olaylarında kilit bir rol oynamaktadır. Ancak bunun yanında mebzul miktarda toplumsal aktörün aktif olarak bu tür eylemlere katıldığını da hesaba katmak gerekmektedir. Son derece farklı saiklerle bu eylemlere katılan bu aktörleri harekete geçiren unsurları analiz etmek aynı zamanda devletin yapısını da irdelemek demektir. Dolayısıyla şiddetin bizatihi kendisi devlet-toplum ilişkilerini belirleyen temel parametrelerden biridir.

Gerlach'ın soykırım ve etnik temizlik gibi kitlesel kırım ve katliam eylemlerini gerçekleştiren toplumları tanımlamak için kullandığı "aşırı şiddet yanlısı toplumlar" kavramı esasında daha önce de dikkat çektiğimiz üzere spesifik bir tarihsel döneme işaret etmektedir. Nazi Almanyası, Sovyetler Birliği ve geç dönem 19. yüzyıl erken dönem 20. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu; erken 1940'larda Almanya'nın hakim olduğu birçok doğu Avrupa ülkesi (Hırvatistan veya Ro-

[12] Christian Gerlach, "Extremely Violent Societies: an alternative to the concept of genocide", s. 458.
[13] Nicos Poulantzas, *Fascism and Dictatorship: The Third International and the Problem of Fascism* (Verso, 1974).

manya gibi), 1970'lerin Kamboçyası, 19. yüzyılın Amerikası ve 20. yüzyılın Endonezya ve Kolombiyası "aşırı şiddet yanlısı toplumlar" tarihsel havzası içinde yer alırlar.[14]

Şüphesiz bu tarihsel dönemselleştirme içine giren topluluklar birbirinden ziyadesiyle farklı siyasal ve kültürel bağlamlara sahiptir. Ancak, bütün bu farklı siyasal ve kültürel bağlamlara rağmen bahsi geçen topluluklar "aşırı şiddet yanlısı toplumlar" olarak belirgin ortak örüntüler gösterirler. Gerlach burada söz konusu toplumlara ilişkin dört ortak örüntüye veya karakteristiğe işaret eder: "değişik mağdur/kurban grupları, geniş bir katılım, çoklu nedensellilikler ve büyük miktarda fiziksel şiddet."[15] Dolayısıyla, *aşırı şiddet yanlısı toplumlar* "ne salt belirsiz bir biçimde tanımlanan genel bir şiddet kültürüne, kültürel ya da yapısal bir şiddet eylemine tekabül eder; ne de sıradan bir cürüm olayıdır."[16] Bütün bu farklı şiddet örüntülerini içermesine rağmen onlardan farklı ve özgüldür. Kavramın kendisi belirli bir tarihsel dönemde belirli toplumlarda tezahürleri görülen; özgül bir bağlamı ve dinamikleri olan bir toplumsal olgudur. Büyük çapta ve ölçekte bir fiziksel şiddet eyleminin "başarıyla" uygulanması geniş tabanlı bir destek mekanizmasına ve faillerin çeşitliliğine ihtiyaç duyar. Burada, birbirinden oldukça farklı motivasyonlar, niyetler ve amaçlar söz konusu devasa şiddet eyleminin farklı yönlere, yoğunluklara ve formlara dağılmasına neden olur. Bu tür bir şiddet eyleminin faili olan aktörler farklı ajandalara ve saiklere sahiptir. Bu özellik şiddete çok boyutlu bir nedensellik atfeder.

Aşırı şiddet yanlısı toplulukların özellikle kriz dönemlerinde dolaşıma soktuğu devlet aklı/mantığı soykırım ve etnik temizlik gibi hem yıkıcı hem de inşa edici büyük çaplı katliam eylemlerini teşvik eder. Bu eylemin bu toplulukların bağlı olduğu rejimin bekası ve devamlılığı adına devlete sağladığı faydalar vardır. Bu faydalardan biri bu eylemlerin etnik çeşitliliği seyreltmesi ve hatta tamamen yok etmesidir. Böylece aşırı şiddet yanlısı toplulukların dahil olduğu etnik kimlik hakim-i mutlak hale gelir. Aynı zamanda soykırım eylemi ve/veya etnik temizlik bu topluluklar için "problem" teşkil eden grupların elimine edilerek kendi kimliklerinin yani çoğunluğunu oluşturdukların etnik kimliğin daha keskin hale gelip konsolide olmasını sağlar. Böylece bu toplulukarın teşkil ettiği devlet daha homojen bir yapıya dönüşerek kendi varlığını sağlamlaştırır. Dönemin ruhu da bu tarz politikaların ve uygulamaların adeta bir 'norm' olarak kabul edimesine cevaz verir.

Michael Mann, bu türden cinai temizlik eylemlerinin modern bir olgu olduğunu belirtir ve bu tür eylemler demokrasinin karanlık yüzü olduğuna işaret eder.[17] Mann'a göre

---

[14] Christian Gerlach, "Extremely Violent Societies: an alternative to the concept of genocide", s. 460.
[15] *A.g.e.*, s. 460.
[16] *A.g.e.*, s. 460.
[17] Michael Mann, *The Dark Side of Democracy: Explaining Ethnic Cleansing* (Cambridge & New York: Cambridge University Press, 2004), s. 2.

"Demokrasi halkın yönetimi anlamına gelmesine karşın, bir ulusun veya etnisitenin yönetimi anlamına da gelebilir. Modern demokratik bir sistemde, eğer demos bir etnik kimlikle tanımlanırsa, söz konusu rejimdeki etnik olarak azınlık durumunda olan diğer unsurlar her zaman yok edilme riski ile karşı karşıyadırlar. Dolayısıyla demokrasiye geçis sürecinde olan yerleşik koloniler ve rejimler istikrarlı otoriter rejimler veya kurumsallaşmış demokrasiler tesis etmek yerine yok edici bir etnik temizlik girişiminde bulunabilirler. Zaten bu tür rejimler hiçbir biçimde demokratik bir karaktere sahip olamazlar."[18]

Hem Ermeni Kıtali hem de Holokost [*Yahudi Soykırımı*] gibi bir topluluğu sistemli ve programlı bir şekilde imha etme eylemleri aşırı şiddet yanlısı toplumların bağrından çıkar ve bu tür toplumlarda şiddetin farklı bileşenlerini barındıran bu çeşit kitlesel ölümler ve zulümler neşv-ü nema bulur. Esasında her iki aşırı şiddet eksenli eylemin tarihi bizatihi uluslararası bir tarihsel havzada somutlaşır.[19] Bu uluslararası boyut aynı zamanda bu iki insanlık suçunun analiz edilmesine ilişkin karşılaştırmalı bir çerçeve sunar. Dolayısıyla gerek Ermeni Kıtali gerekse Holokost'u tarihsel olarak karşılaştırmalı bir perspektiften değerlendirmek için bu iki muazzam şiddet eyleminin Avrupa'daki öncüllerine bakmak gerekir. Esasında, geç dönem 19. yüzyıl ve 20. yüzyıl Avrupası aşırı şiddet yanlısı toplumların cirit attığı bir coğrafyadır. Donald Bloxam, 1875-1945 olarak çerçevelendirdiği bu dönemi "Şiddetin Avrupa'daki Tarihi" şeklinde tanımlar.[20] Bloxam, Avrupa tarihinin bu kesitini etno-nasyonel ve etno-dinsel problemlere gittikçe artan ölçüde şiddetli çözümlerin uygulanması olarak karakterize eder.[21]

Bu tarihsel periyot bilhassa çok dinli ve uluslu imparatorlukların dağılmaya ve parçalanmaya yüz tuttuğu bir döneme tekabül eder. Bu süreçte böyle imparatorluklardaki etnik azınlık, bu dönemin "ruhu"na da paralel olarak ulusal ve etno-dinsel homojenleşme projesi kapsamında etn-dinsel çoğunluk tarafından önce stigmatize edilir ve daha sonra çeşitli etnisite ve demografi mühendislikleri operasyonlarıyla ortadan kaldırılır ya da söz konusu etnik çoğunluğun bekası ve geleceği için 'tehdit' teşkil etmeyecek bir sayıya ve/veya şekle indirgenir.[22] Bu sayede etno-dinsel olarak çoğunluğu oluşturan gruplar kendi kimliklerini daha da keskinleştirir, koyulaştırır ve güçlendirir.[23] Ulusal ve/veya etno-dinsel kimliklerini tehdit altında gören ve her an yıkılma, yok olma korkusu taşıyan bu tarz toplumlar kimlik krizlerini çözmek için katsayısı son derece yüksek düzeyde olan kollektif şiddete başvururlar. Daha da önemlisi bu aşırı kollektif şiddet, etno-dinsel çoğunluğu oluşturan toplulukların kendi kimlik krizini çözmek ve

---

[18] Michael Mann, "In the 21st Century, Still the Dark Side of Democracy—Reply to Bartov and Levene", *Journal of Genocide Research*, Cilt 8, No. 4, 2006, s. 489.

[19] Donald Bloxam, *The Final Solution: A Genocide* (Oxford University Press, 2009), s. 1.

[20] *A.g.e.*

[21] *A.g.e.*, s. 37.

[22] Ermeni Tehcirini bu açıdan değerlendiren önemli bir çalışma için bkz. Fuat Dündar, *Modern Türkiye'nin Şifresi: İttihat ve Terakki'nin Etnisite Mühendisliği (1913-1918)*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2008).

[23] Donald Bloxam, *The Final Solution: A Genocide*, s. 41.

tehdit unsuru olarak gördüğü diğer azınlık etno-dinsel grupları etkisiz hale getirmek ve 'gerekirse' topyekun imha etmek adına makbul görülen ve üzerinde konsensus sağlanan bir yönteme/uygulamaya dönüşür.[24]

Eugen Weber'in *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1870-1914* başlıklı 19. yüzyılın son çeyreğinde Fransa'da yaşayan köylülerin Fransızlaştırılması sürecini anlatan muazzam çalışması, bu uygulamaya çarpıcı bir örnek teşkil eder. E. Weber, 19. yüzyılda Paris'te yaşayan Fransızların Fransa kırsalında yaşayan köylüleri geri kalmış, barbar, vahşi, kültürsüz, pis, hayvanlarıyla hayvan gibi yaşayan insanlar olarak gördüklerini ortaya koymuştu. Köylülerin, 1789 Fransız Devrimi öncesi pek oluşturmayan bu sorunlu durumu devrim sonrası Fransa'nın teklik ve birlik düşüncesine tezat teşkil ediyordu. Tahayyül edilen 'Fransız' ve 'Fransızlık' için bu durum büyük bir tehlike arz ediyordu. Dolayısıyla bunun bir an önce düzeltimesi ve köylülüğün mutlak suretle 'medenileştirilmesi' ve 'yeni Fransız' bireyine dönüştürülmesi elzemdi. Bunun üzerine merkezi Fransa özellikle 1870'den (3. Cumhuriyet) başlayarak Fransız kırsalını "yeniden fethetme"ye başladı. Fetih bazen silahlarla, ama çoğu zaman okullarla, yollarla, demiryoluyla, parayla, pazarlarla oldu. Kitleler Fransızca öğrendi, Fransız gibi düşünmeye ve duygulanmaya başladı.[25] Bedenleri ve zihinleri fethedilmişti. Böylece köylüler Fransızlaştırılmıştı. E. Weber bu süreci Fransız köylülüğün kolonizasyonu olarak tanımlar.[26]

Aynı yöntem İttihat ve Terakki (İT) iktidarı döneminde bilhassa Birinci Dünya Savaşı öncesi ve savaş sırasında Türk olmayan Müslüman unsurların Türkleştirilmesi suretiyle tatbik edilmiş ve bu süreç 'başarıyla' gerçekleştirilmiştir. Çeşitli etnisite, nüfus ve istatistiki matematik operasyonları aracılığıyla gayri müslim unsurlar tasfiye edilmiş ve Müslümanlar ise bilhassa Kürtler, Araplar ve Arnavutlar *Türkleştirilmek* suretiyle asimilasyona tabi tutulmuşlardır. Bu etnisite ve toplum mühendisliği eksenli bir *iç kolonizasyon* sürecidir. Başka bir ifadeyle zihinlerin ve bedenlerin fethi, kitlelerin egemen grubun kültürüne ve moderniteye asimile edilmesidir. Bahsi geçen her iki süreçte bütün şiddet araçları seferber edilmiştir.

Avrupa'da bu dönemde cari olan bu verili tarihsel bağlam aslında bize hem Ermeni Kıtali hem de Holokost'u kuvveden fiile çıkaran aşırı şiddet dinamiklerinin, soykırımsal ve etno-siyasi uygulamaların söz konusu coğrafyada iki olaydan önce hâlihazırda mevcut olduğunu gösterir.[27] Yani aslında aşırı şiddet yanlısı toplumların kozasından çıkan bu iki kitlesel katliamı ve kırım olayını hazırlayan

---

[24] Mark Levene, "The changing face of mass murder: massacre, genocide and post-genocide," *International Social Science Journal*, Cilt: 54, Sayı: 174, Aralık 2012, s. 448.

[25] Eugen Weber, *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1870-1914* (Stanford: Stanford University Press, 1976), s. 3-5, 9, 486-87.

[26] Bu kolonizasyon sürecinin Fransa'nın Cezayir'deki kolonilerindeki uygulamaları ile karşılaştırarak aktaran son derece önemli bir çalışma için bkz. Barış Ünlü, "Kürdistan/Türkiye ve Cezayir/Fransa Örnekleri: Sömürge Yöntemleri, Şiddet ve Entelektüeller", Güney Çeğin & İbrahim Şirin, *Türkiye'de Siyasal Şiddetin Boyutları* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014).

[27] Donald Bloxam, *The Final Solution: A Genocide*, s. 330.

koşullar ve şiddet ortamı Avrupa kıtasında çoktandır kol geziyordu. Ermeni Kıtali ve Holokost bu şiddetin daha keskinleşmiş ve sertleşmiş tezahürleri olarak vuku buldu.[28] Dolayısıyla bu iki olayı daha iyi anlamak ve açıklamak için Bloxam'ın 1875-1945 olarak çerçevelendirdiği tarihsel bağlama ve döneme bakmak elzemdir. Zira bu dönem Avrupa kıtası, yalnızca Ermeni Kıtali ve Holokost'un değil daha yaygın soykırım eylemlerinin ve aşırı şiddete teşne toplumların mantar gibi türediği bir mekânsal düzlemdi.

Bloxam'ın da işaret ettiği üzere, aşırı şiddet yanlısı toplumların gerçekleştirdiği bu eylemler geç dönem 19. yüzyıl ve 20. yüzyılın ilk yarısında ilk önce Güneydoğu ve daha sonra Doğu Avrupa'da çok daha yaygın hale gelmişti. Geniş Avrupa kıtasını bu dönemde neredeyse bir soykırım, etnik temizlik ve aşırı şiddet yanlısı toplumlar coğrafyasına/bölgesine dönüştüren bu dönemin yapısal birtakım bağlamları vardı. Milliyetçilik, jeopolitik planların ölümcül etkisi ve savaş gibi bağlamlar aşırı şiddet yanlısı toplulukların kitlesel cinayetler, katliamlar ve sürgünler gibi anti-sivil eylemlerini iyiden iyiye radikalleştirdiği bir ortam yarattılar.[29] Ermeni Kıtali ve Holokost işte tam da böyle bir mekânın ve zamanın Avrupa'sında meydan geldi. Bu anlamda, Birinci ve İkinci Dünya Savaşı kriz dönemlerinde vuku bulan bu iki aşırı şiddet eylemine mündemiç olan soykırımsal bir mantık ve zihniyet sürekliliği mevcuttur. Bloxam'a göre, Avrupa'ya özgü olan ve kendisinin "Avrupa Soykırımı [*European genocide*]" olarak tanımladığı olgu hikmeti kendinden menkul olmayıp; Avrupa'nın kolonyal ve emperyal tarihinin geniş örüntüsünün bir parçasıdır. Daha da önemlisi bu olgu, Avrupa'nın Amerika, Asya, Afrika ve Avusturalya'daki kolonilerinde gerçekleştirdiği "kolonyal soykırım [*colonial genocide*]"ın bizatihi kendisidir. Bu olgunun tezahürlerini ve yansımalarını görmek için Avrupa'nın bahsi geçen kolonilerde yerli halklara uyguladığı politikalara göz atmak yeterlidir. Dolayısıyla, *Avrupa soykırımı* önemli ölçüde emperyal ve kolonyal bir fenomendir.[30] Emperyalizm ve kolonyalizm ile malul bu coğrafi düzlem aşırı şiddet yanlısı bir Avrupa topluluğu ve topluluklarının hayat bulduğu bir yerdir.

Gerlach ve Mann'ın da altını çizdiği üzere, ölçüsüz şiddet 20. yüzyılda icat edilmiş bir olay değildir. Ancak bu yüzyılda daha fazla "katılımcı" bir karakter kazanarak farklı bir boyuta taşınmıştır. Katılımcı karakterden kasıt devletin aşırı

---

[28] *A.g.e.*, s. 130.

[29] Martin Shaw, "Donald Bloxam, *The Final Solution: A Genocide* (Oxford University Press, 2009)", *Journal of Genocide Research*, Cilt 13, No.1, 2011, s. 115-16.

[30] Kolonyalizm ve soykırım arasındaki yakın rabıtanın tafsilatlı bir analizi için A. Dirk Moses'ın çalışmaları anahtar niteliğindedir. Bkz. A. Dirk Moses, "Conceptual blockages and definitional dilemmas in the 'racial century': genocides of indigenous peoples and the Holocaust," in *Colonialism and Genocide*, ed. A. Dirk Moses ve Dan Stone (Routledge, 2007); A. Dirk Moses, "An Antipodean Genocide? The Origins of the Genocidal Moment in the Colonization of Australia", *Journal of Genocide Research*, Cilt 2, no. 1 (2000), s. 89-106; A. Dirk Moses, "Empire, Colony, Genocide: Keywords and the Philosophy of History", *Empire, Colony, Genocide: Conquest, Occupation, and Subaltern Resistance in World History* ed. A. Dirk Moses (Berghahn Books, 2008); A. Dirk Moses, "The Holocaust and Genocide", *The Historiography of the Holocaust* ed. Dan Stone (Palgrave Macmillan, 2004).

ve ölçüsüz şiddet kullanımında tek başına hareket etmeyerek söz konusu şiddetin taşıyıcılarını çeşitlendirmesi ve çoğaltması başka bir ifadeyle ölçüsüz şiddetin toplumun farklı kesimlerinden gelen grupların katılımı ile kitlesel bir karakter kazanmasıdır. Bu şekilde bir katılımcı karakter, tarihsel olarak erken dönem 20. yüzyılda Avrupa'nın kolonilerinde uyguladığı kitlesel şiddetin Avrupa'ya geri dönmesi sürecine de tekabül eder.[31]

Yahudi karşıtlığından farklı bir temelde, belki bir modern çağ yan etkisi sayılabilecek biçimde ortaya çıkan Antisemitik akımların doğuşunu, 19. yüzyıldan 20. yüzyıla dönülen çağ aralığındaki gelişmeleri ele alan; 20. yüzyılda sayısız insan hayatına malolacak, soykırım girişimlerine, katliamlara, toplumsal hezeyanlara kapı aralayacak, ardından siyonist şiddetle karşı dramlar yaratacak bir eşiği analiz eden *Totolitarizmin Kaynakları* başlıklı muazzam çalışmasında Hannah Arendt, Avrupa'da yeşeren, Avrupa'nın ırksal ve kültürel olarak üstünlüğünü 'kanıtlayan' teorilerin ve bunların yol açtığı totaliter sonuçların Avrupa'nın ya da beyaz göçmen kolonilerinin Asya, Afrika ve neredeyse bütün dünyada yarattığı ekonomik yayılmacılık ve sömürü sonucu ortaya çıktığını iddia eder.[32]

Arendt, Avrupa'nın kendi kolonilerinde uyguladığı ırkçı teoriler, cebir kullanılarak gerçekleştirilen nüfus transferleri, soykırım öncesi katliamlar ve demokratik olmayan diğer bütün şiddet siyasalarının etkilerinin ve sonuçlarının Avrupa'ya aynı şekilde geri döndüğünü belirtir.[33] Başka bir ifadeyle bu demokratik olmayan ve aşırı şiddete dayalı totaliter uygulamalar, kolonyal politikalar ve pratikler Avrupa'nın siyasal ve entelektüel kültürünü ziyadesiyle etkilemiştir. Bunun sonucunda Avrupa'da özellikle 1880'lerden sonra ırkçı teorilere ve düşüncelere teşne otoriter ve aşırı şiddet yanlısı siyasi yönetimler güçlenmiştir.[34] Arendt bu süreci "Bumerang etkisi" olarak tarif eder.[35] Avrupa'nın kolonyal ve emperyal deneyimleri Avrupa coğrafyasında olası bütün korku dolu şiddet eylemlerine kapı aralayan bir *durum* yaratmıştır.[36] Örneğin, Almanya'nın Afrika'daki kolonyal varlığı daha sonra tarih sahnesine çıkan Nazi elitlerinin "yeşermesi ve çiçeklenmesi için en verimli toprakları teşkil etmiştir."[37] Aslında Avrupa, kolonilerinde

---

[31] Richard H. King ve Dan Stone, *Hannah Arendt and the Uses of History: Imperialism, Nation, Race, and Genocide* (Berghan Books, 2007), s. 1-18.

[32] Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (Harcourt, Brace, Jovanovich, 1973).

[33] Richard H. King and Dan Stone, *Hannah Arendt and the Uses of History: Imperialism, Nation, Race, and Genocide*, s. 2-3.

[34] *A.g.e.*, s. 2-3.

[35] Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Second ed. (Cleveland, 1958), s. 206, 223 Richard H. King ve Dan Stone, *Hannah Arendt and the Uses of History: Imperialism, Nation, Race, and Genocide*, s. 3, s. 9-11.

[36] Richard H. King ve Dan Stone, *Hannah Arendt and the Uses of History: Imperialism, Nation, Race, and Genocide*, s. 3.

[37] Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Second ed. (Cleveland, 1958), s. 206; Richard H. King ve Dan Stone, *Hannah Arendt and the Uses of History: Imperialism, Nation, Race, and Genocide*, s. 3. Ayrıca Jürgen Zimmerer, Almanya'nın 1904-1905'de Orta Afrika'da bugün Namibya olarak bilinen ülkedeki kolonilerinde Herero topluluklarına yönelik uyguladığı soykırım politikaları ve Holokost arasında ideolojik ve pratik bir sürekliliğe vurgu yapar. Bkz.

uyguladığı şiddetin de ötesine geçerek, bizatihi kendisi daha çok şiddetin varolduğu bir dünyaya dönüşmüştür. Dolayısıyla Arendt'e göre, totaliteryanizm, ırkçılık ve antisemitizm sadece Almanya'ya özgü değil bizatihi Avrupa'ya özgü olgulardır.

Kolonyal güçler, kolonilerindeki yerli halklara ölçüsüz şiddet politikaları uygularken bunları bu yerli halkları imha edip yerlerine kendi topluluklarını yerleştirmek suretiyle bu toplulukların desteğini ve katılımını sağlayarak yapar. Zira sömürgelerde yaşayan yerli halkın yerlerinden edilmesiyle birlikte buraya yerleştirilecek olan topluluklar bu yerli halkın toprağına, malına ve mülküne sahip olacaklardır. Dolayısıyla, bu toplulukların kolonyal güçlerin ölçüsüz şiddet politikalarına verdiği aktif destek ve katılımın arkasında böyle bir ekonomik motivasyon bulunmaktadır. Dolayısıyla şiddet eylemlerinin dinamiklerinin ve ortaya çıkış nedeninin anlaşılması bakımında ekonomik saikler son derece önemlidir. Bilhassa, hedef alınmış bir toplumsal gruba ve/veya gruplara ait zenginliğin elde edilmesi gibi bir itki, toplumun değişik katmanlarında yer alan farklı aktörlerini harekete geçiren güçlü bir teşvik unsurudur. Böyle bir motivasyonla hareket eden aktörlerin geniş katılımıyla birlikte hedef alınan ve kurban durumuna düşürülen topluluk/topluluklar bu surette elimine edilirler.

Mark Levene'nin "mega-soykırımlar [*mega genocides*]" olarak tanımladığı aşırı şiddet yanlısı toplumların uyguladığı kollektif şiddete dayalı bu kırımlar, bu tür toplumların beslendiği ve su yüzüne çıktığı devletlerin bünyesinde gerçekleştirilen anti-sivil şiddet eylemlerinin daha geniş örüntülerinin bir parçasıdır.[38] Levene soykırım eyleminin kaynağına ve kökenine inmeye çalışırken, bunu ulus devletler üzerinden ortaya koymaya çalışır. Levene'e göre, ulus devletlerin oluşturduğu uluslararası sistem soykırımın temel ve yapısal nedenidir.[39] Bu uluslararası sistemde birbirleriyle sürekli rekabet halinde olan ulus devletlerden bazıları diğerlerinden daha tehlikeli ve aşırı şiddet yanlısıdır. Bu rekabet ortamı soykırım eylemini doğuran ve tetikleyen bir etki yaratır. Bloxam ise Levene'nin bu argümanını, ulus devletlerin uluslararası jeopolitik ilişkileri bağlamını ekleyerek destekler. Örneğin Bloxam'a göre, geç dönem 19. yüzyıl ve erken dönem 20. yüzyılda aşırı şiddet yanlısı bir devlet ve topluluk olarak Osmanlı İmparatorluğu Ermeni Kıtali'ni jeopolitik, etnik ve ekonomik saiklerin bir araya geldiği bir

Richard H. King ve Dan Stone, *Hannah Arendt and the Uses of History: Imperialism, Nation, Race, and Genocide*, s. 8; Jürgen Zimmerer, "Colonialism and the Holocaust: Towards an Archaeology of Genocide," *Genocide and Settler Society: Frontier Violence and Stolen Indigenous Children in Australian History*, ed. A Dirk Moses (New York, 2004), s. 49-76.

[38] Mark Levene, *Genocide in the Age of the Nation State: Volume 1: The Meaning of Genocide* (I. B. Tauris, 2008).

[39] Mark Levene, *Genocide in the Age of the Nation State: Volume 2: The Rise of the West and the Coming of Genocide* (I. B. Tauris, 2005); Mark Levene, "Creating a modern 'zone of violence': the impact of nation-and state formation on Eastern Anatolia, 1878-1923", *Holocaust and Genocide Studies*, Cilt 12, No. 3, 1998, s. 393-433.

konfigürasyonda gerçekleştirmiştir.[40] Bu sayede Bloxam, bize daha geniş ve karşılaştırmalı bir perspektif sunar. Ermeni Kıtali "emperyalizm, milliyetçilik ve 1914'ten bu yana Büyük Avrupa'da kitlesel şiddetten müteşekkil bir makro-tarihsel çağdaki kısmen kaçınılmaz kısmen de tesadüfi bir işlevsel yıkımdır."[41] Hans-Lukas Kieser'in de önemle altını çizdiği üzere, "Şark eyaletlerinin modern Büyük Avrupa'da (Avrupa, Rusya ve Osmanlı İmparatorluğu) kırımın ilk kez gerçekleştiği asıl arena olduğu hususunda, kitlesel şiddet hakkında yazan yakın zamanlarda yapılan uluslararası araştırmalarda da büyük bir mutabakat söz konusudur."[42] Unutmamak gerekir ki İttihat ve Terakki Umumi Merkez'i Ermeni Kıtali'ni kırımın gerçekleştiği mahallerdeki pek çoğu *gönüllü* cellât ve vurguncuyla birlikte gerçekleştirmiştir.[43]

Buraya kadar "aşırı şiddete yanlısı toplumlar" kavramlaştırmasının kavramsal ve tarihsel arka planına değindik. Özellikle *İmparatorlukların politik şiddet repertuarlarının* anlaşılması bakımından önemli katkılar sağlayabilecek bu kavramsallaştırmanın, imparatorluktan ulus-devlet formasyonuna geçişte belirli bir kavramsal sentezle kuvvetlendirilmesi gerektiğini düşünüyoruz. Bunun için de Charles Tilly'i yardıma çağıracağız.

Tilly tarihsel-sosyolojik araştırmalarının kendisine kazandırdığı temkinlilikle, Weberci "devletin meşru şiddet tekeli" tezinden daha önemli olanının, "üniter bir şiddet düzeninin" başlatılması olduğunu ileri sürer. İktidarın çoklu yer ve kaynakları üzerine kurulmuş toplumlardan [imparatorluktan] tek bir meşrulaştırıcı yapıya dayanan toplumlara [ulus-devlet formasyonu] geçişte devlet seçkinleri, şiddetin kullanımında farklı bir yöntem izlemek zorunda kalırlar. Cebrîn temerküzü, mevcut sistemi güvenceye alarak, görevli kurumları olağan toplumsal dünyadan farklılaştırır. Öyle ki şiddet repertuarları uzmanlaşmış, özel olarak bu amaçla görevlendirilmiş, toplum içinde açıkça tanımlanmış, merkezileşmiş ve disipline tâbi bir grup dışında hiç kimse tarafından devreye sokulamaz. Yeni oluşan iktidar konfigürasyonu, fiziksel gücünü/şiddetini iki farklı bağlamda kanıtlamalıdır: dışarıda, mevcut ya da potansiyel öteki devletlere karşı toprak için savaşın dâhilinde ve vasıtasıyla; içeride de, karşı iktidarlara ve direnişlere (sınıflara) karşı. Dolayısıyla rejimin askerî veçhesi, tedrici olarak bir yandan devletlerarası rekabete yönelik askerî güçler, öte yandan da iç düzenin korunmasına yönelik polis güçleri biçiminde farklılaşır.[44]

---

[40] Donald Bloxam, *The Final Solution: A Genocide*, s. 78. Aynı argümanın daha detaylı bir incelemesi için bkz. Donald Bloxam, *The Great Game of Genocide: Imperialism, Nationalism and the Destruction of the Ottoman Armenians* (Oxford University Press, 2007).
[41] *A.g.e.*
[42] Hans-Lukas Kieser, "Ermenilerle Iskalanan Barış: Osmanlı'nın 1915'ten Önceki Doğu Vilayetlerine Bir Bakış", *Diyarbakır Tebliğleri: Diyarbakır ve Çevresi Toplumsal ve Ekonomik Tarihi Konferansı*, Hrant Dink Vakfı Yayınları, İstanbul, 2013, s. 282.
[43] *A.g.e.*, s. 282.
[44] Charles Tilly, "War Making and State Making as Organized Crime", *Bringing the State Back In*, Peter Evans-Dietrich Rueschemeyer-Theda Skocpol (Ed.), (Cambridge, Cambridge University Press, 1985), s. 169-191.

Bu bağlamda devlet iktidarının merkezileşmesi "toplumun giderek daha fazla yatıştırılması"na tekabül eder ki, herhangi bir yurttaş kendini "büyük Leviathan"a tabi kılmakta bir beis görmez. Bu noktada, aşağıda iki alt bölümde inceleyeceğimiz Ermeni Kıtali ve Kürt İsyanları açısından, devlet ve şiddet ilişkisi, ilkinde daha yatay [Gerlach] ikincisindeyse daha dikey [Tilly] bir hüviyet kazanmıştır. Amacımız [a] komitacı geleneğin devlet cebrinin pratik icrasında ne tür dönüşümlerden geçerek yeniden üretildiğini göstermek ve [b] devlet cebrinin niçin Türkiye'de modern siyasal hayatın oluşumu açısından, devlet aktörlerinin sürekli olarak başvurduğu bir iktidar kurma ve meşruiyetini onayla(t)ma stratejisinin ayrılmaz bir parçası olduğunu incelemektir.

II. Bir Aşırı Şiddet Eylemi Olarak Ermeni Kıtali

Ermeni Kıtali'ne yol açan farklı nedenler ve Ermenilere yönelik aşırı şiddet eylemlerinin faili olan aktörleri harekete geçiren çeşitli özgül saikler bulunmaktadır. Bunlardan Ermeni mallarını ele geçirme arzusu, Ermenilerin kitlesel olarak imhasında toplumun değişik kesimlerini bir araya getiren önemli bir motivasyon unsuru olmuştur. Ermeni mallarına el koyarak ve böylece Ermenileri varlık statüsünden yokluk statüsüne indirgeyerek Türk-Müslüman bir burjuvazi yaratmak; yeni kurulacak ulus devletin asli görevidir. Ayrıca farklı toplumsal aktörleri Ermenilerin maruz kaldığı bu aşırı şiddet eylemlerini uygulamaya iten bir diğer faktör, Balkan Savaşları ve Birinci Cihan Harbi ile birlikte Anadolu'ya büyük yığınlar halinde göç eden Müslüman muhacirleri yerleştirme siyasetiyle yakından ilgilidir. Bu muhacirler, Ermeniler yerinden edilmesiyle ve katliama maruz kalmalarıyla birlikte onlardan kalan evlere yerleştirilmiş ve taşınır ve taşınmaz malları yine bu muhacirlere verilmiştir.[45] Bu süreçte, bilhassa Balkan Savaşları sonucu yaşadıkları felaketlerden sonra yakınlarını, evlerini, yerlerini ve yurtlarını kaybeden Müslüman muhacirler Anadolu'ya kendilerini zor atmış ve büyük bir Hıristiyan nefreti ve hıncı ile buraya sığınmıştır. İT yönetimi, intikam hırsı ile dolu yığınların bu öfkesini Ermenilerin üstüne çekmekte zorluk çekmemiş ve bu öfkeli yığınlar Ermenilerin imhasında devreye sokulan aşırı şiddet eylemlerinin başat faili olmuşlardır. 14 Kasım 1914'te bütün İslam aleminin halifesi olması hasebiyle Sultan Reşad, Almanya'nın da talebine uyarak Cihat ilanında bulunmuş; bu sayede İmparatorluk dahili ve haricindeki Müslümanları söz konusu Hıristiyan nefreti altında bir araya getirmek saikiyle harekete geçirmek istemiştir.[46] Cihat ilanı, Anadolu Ermenilerinin tehciri ve katli sürecindeki ideolojik arkaplanı destekleyici bir unsur teşkil etmiştir.

---

[45] Taner Akçam ve Ümit Kurt, *Kanunların Ruhu: Emval-i Metruke Kanunlarında Soykırımın İzini Sürmek* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), s. 31-44; Fuat Dündar, *Modern Türkiye'nin Şifresi: İttihat ve Terakki'nin Etnisite Mühendisliği (1913-1918)* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2008), s. 293-96; Ugur Ümit Üngör ve Mehmet Polatel, *Confiscation and Destruction: The Young Turk Seizure of Armenian Property*, s. 41-105.

[46] Mete Tunçay, *Cihat ve Tehcir* (Ankara: Salyangoz Yayınları, 2007).

Aynı zamanda İT liderlerinin Anadolu'yu Türkleştirme, gayri Müslimlerden arındırarak homojen bir etno-dini unsur (Türk-Müslüman) yaratma projesine bağlı olarak uygulamaya koyduğu yerleştirme ve nüfus siyaseti, Ermenilerin imhasında ciddi rol oynamıştır.[47] Homojen bir etnik unsur temelinde Hıristiyanlardan arındırılmış yeni bir ulus-devlet inşası İT liderlerinin *milli mefkuresidir*. Bu minvalde kırım eylemi sadece bir yıkım süreci değil aynı zamanda bir inşa sürecidir.[48] Dolayısıyla, Ermenilerin imhası ile sonuçlanan bu şiddet eylemlerinin amacı yalnızca yıkmak değil aynı zamanda bir inşa süreci ile de yakın bağlantılıdır.

Gerekçesi ve nedenleri ne olursa olsun İT hükümeti ve Merkez Komitesi Anadolu'da yaşayan Osmanlı yurttaşı Ermenilere karşı bir imha politikası izlemiştir. Ve İT'nin Merkez Komitesi imha sürecini bizzat yönetmiştir.[49] Hiçbir kitlesel katliam toplumsal destek ve rıza mekanizmaları olmaksızın gerçekleşemez. Dolayısıyla, Ermenilerin imhasında da bu böyledir ve sıradan insanlar da yukarıda tek tek saydığımız unsurlar da burada aktif rol oynamış faillerdir.

1915 veya benzeri büyük katliamlar için "emri veren" veya "kötülüğü organize eden" ideolojiyi tek suçlu ilan etmek gerçekçi bir yaklaşım değildir. Bir toplumsal grubun topyekûn imhasına yönelik emir veren, karar alan veya böyle kötücül eylemi organize eden faillerin belirli ideolojik motivasyonlar ve angajmanlar olmadan bu tür eylemleri kuvveden fiile çıkarmaları son derece güçtür. Dolayısıyla Ermenilerin maddi ve manevi temellerinin ortadan kaldırılması sürecinde tabiki bir ideolojik arkaplan mevcuttur. Ancak altını çizilmesi gereken nokta ideolojinin tek başına bütün tarihsel süreci ve iklimi anlamakta ve açıklamakta önemli ancak sınırlı bir potansiyele sahip olduğudur. Politik, sosyal, kültürel, ekonomik vs. gibi bir dizi faktör bu süreçte rol oynamış ve bu faktörlerden bazıları belirli momentlerde daha ön plana çıkmış ve Kıtali doğrudan etkilemiştir. Dolayısıyla, bütüncül bir tarihsel perspektif her zaman daha sağlıklı ve rasyonel olanıdır. İdeoloji ve bu ideolojiyi içselleştirmiş, bunun sağladığı dürtülerle hareket etmiş aktörlerin eylemleri büyük katliamlarda her zaman önemli rol oynamıştır. Örneğin, Holokost'ta anti-semitizm merkezli Yahudi nefreti Yahudilerin imhasında dikkate alınması elzem olan son derece önemli bir faktördür ancak tek başına Holokost'u açıklamaya muktedir değildir. Bu, Ermeni Kıtali özelinde de böyledir.

[47] Söz konusu yerleştirme ve nüfus siyasetinin nüanslı ve kapsamlı bir analizi için bkz. Fuat Dündar, *Kahir Ekseriyet: Ermeni Nüfus Meselesi (1878-1923)* (Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2012); Fuat Dündar, *Modern Türkiye'nin Şifresi: İttihat ve Terakki'nin Etnisite Mühendisliği (1913-1918)* (İletişim Yayınları, 2008).
[48] Raphael Lemkin, *Axis Rule of Occupied Europe, Laws Of Occupation, Analysis Of Government, Proposals For Redress* (Washington: Carnegie Endowment, 1944).
[49] Taner Akcam, *A Shameful Act: The Armenian Genocide and the Question of Turkish Responsibility* (New York: Metropolitan Books, 2006); Vahakn N. Dadrian, *The History of the Armenian Genocide: Ethnic Conflict from the Balkans to Anatolia to the Caucasus* (Berghahn Books, Oxford 1995).

Bu noktada kullandığımız tarih metodolojisi ciddi öneme haizdir. 1915'i çalışırken meseleye sadece bu tarihsel momenti kerteriz noktası olarak ele alan bir tarih metodolojisi 1915'i meydana getiren olaylar zincirini; bunların tarihsel bağlamını ve bu olayın vuku bulduğu dönemin siyasal ve sosyal iklimini, aktörlerin zihniyet yapılarını anlamak ve açıklamak bakımından yetersizlikle maluldur. Burada daha geniş bir tarihsel perspektife ve üst bakışa ihtiyaç vardır. Son tahlilde 1915 Ermeni Tehciri ve Kıtali çok uluslu bir imparatorluğun son demlerini yaşadığı ve çöküş noktasına geldiği bir tarihsel zaman diliminde vuku bulmuştur. Bu bağlamda meseleyi Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküş döneminde imparatorluğun gayrimüslim unsurları olan Hıristiyanlara ve özelde Ermenilere yönelik İttihatçı bir düşünsel sistematikle hareketen bir siyasal kadro tarafından uygulanan radikal ve sert politikaların anlaşılması çerçevesinde ele almak daha sağlıklı ve nüanslı bir tarihsel yaklaşımdır. Dolayısıyla hem imparatorluğu yıkıma götüren bir süreci ve bu süreçte rol alan siyasi aktörleri ve kadroları; bu kadroları harekete geçiren zihniyeti ve tarihsel iklimi de ele alarak Ermeni Kıtali'nin bütün farklı boyutlarıyla tartışmak gerekmektedir. Bunun Ermenilerin başına gelen felaketi hiçbir bir biçimde azımsamak ya da önemine halel getirmek anlamına gelmediğini ayrıca söylememize gerek yoktur. İmparatorluk böyle bir bağlamda aşırı şiddete meyilli topluluklardan teşekkül bir yapıya dönüşmüştür.

İT hükümetinin ve özellikle Balkan Savaşları sonrası, İmparatorluğun Avrupa'daki topraklarından sürülen ve bu dönemde hayat bulan *aşırı şiddet yanlısı topluluğun* önemli bileşenlerini teşkil eden bu "öfkeli" Müslüman nüfusun Hıristiyanlık karşıtı nefretinin ve öfkesinin, 1915 Ermeni Kıtali kararının alınmasında merkezi bir rol oynadığı iddia edilir.[50] Pek tabi bahsi geçen "öfkeli", ve "intikam hırsıyla dolu" Müslüman nüfusun Hıristiyanlara dönük grotesk nefreti ve bu nefretin "boşalma" ve "kendini rahatlama" hedefi olarak kendine Ermenileri seçmesi tesadüf değildir.[51] Ancak yine de, Balkan Savaşlarından sonra Müslüman muhacirlerin başına gelen katiyen azımsanmaması ve şiddetle üzerinde durulması gereken felaketler; yerinden, yurdundan edilmişlik ve hezimet duygusu tek başına 1915'i açıklamakta yeterli bir unsur değildir. Tabiki, bu nefret bilhassa İttihatçı siyasi elitlerin işlerini kolaylaştırmış ve bu anlamda fail bulmakta zorluk çekmemişlerdir.[52] Fakat, meselenin boyutları daha karmaşıktır. İmha sürecine götüren kararlar zinciri ve silsilesini etkileyen başka faktörler de vardır.

---

[50] Türk milliyetçiliği ideolojisinin bu veçhesinin Ermeni soykırımında oynadığı rolün önemine ilişkin bir yazı için bkz. Ümit Kurt, *'Türk'ün Büyük, Biçare Irkı': Türk Yurdu'nda Milliyetçiliğin Esasları (1911-1916)*, Taner Akçam'ın önsözü, (İstanbul: İletişim 2012).

[51] Bu nefretin ve öfkenin erken dönem Türk milliyetçisi aydınlar tarafından nasıl dile getirildiğini orijinal kaynaklara ve bu aydınların kendi yazılarına referans vererek aktaran bir çalışma için bkz. Ümit Kurt, *'Türk'ün Büyük, Biçare Irkı': Türk Yurdu'nda Milliyetçiliğin Esasları (1911-1916)* (İstanbul: İletişim 2012).

[52] Bunun yanında gerek Talat Paşa'nın gerekse de İttihat ve Terakki Merkez Komitesi'nden Bahattin Şakir'in ve Dr. Nazım'ın Ermenileri tehcir etme ve öldürme emirlerine uymayan, bunlara itaat etmeyen, yapılanlara ortak olmayacağını ifade eden devlet görevlileri de olmuştur. Ancak bu devlet görevlileri hiçbir biçimde kendilerine böyle bir hak verildiği için bu karşı koymayı sergilememişlerdir. Bu gibi kişiler tamamiyle kendi inisiyatifleri ve tercihleriyle

Dolayısıyla, yukarıda, Balkanlar'dan kitleler halinde sürülen muhacirlerin Hıristiyanlara yönelik duyduğu/biriktirdiği "öfke", "nefret", "ezilmişlik" ve "hınç/intikam" ekseninde açıklamaya çalıştığımız gibi bunlar Ermeni Kıtali gibi toplumsal payandaları olan kitlesel katliamları izah etmekte tabiki göz önünde bulundurulması gereken kavramlardır. Bilhassa ideolojik arkaplanı besleyen ve siyasi elitlerin sömüreceği geniş bir duygu skalası sağlayan faktörlerdir. Ancak yine de tek başına bu tür toplumsal patlamaları açıklamakta yetersizdir. Yeterlidir dersek gerçekten *özcü* bir yaklaşıma saplanırız ki bu da bizi tarihsel olarak doğru bir mecraya götürmez.

Devlet emriyle gerçekleştirilen sürgünün yanı sıra, hırsızlıklar, yağmalar, çocuk ve kadınların kaçırılması, tecavüzler, işkenceler ve tabiî ki cinayetler de bu süreçte gerçekleştirilmiştir. Peki bir insan nasıl aslında iyi geçindiği komşusunu öldürüp, "kapısına dahi el koymak" duruma gelmiştir? Burada daha önce birbirleriyle göreceli olarak uyumlu bir biçimde yaşayan iki topluluktan biri zaman içerisinde diğerine akıl almaz şeyler yapmıştır. Yalnız bu "birbiriyle iyi geçinmek"ten neyin kastedildiğinin veya ne anlatılmak istendiğinin iyi anlaşılması gerekir. İki grup eğer birbiriyle eşit haklar manzumesi çerçevesinde yaşıyorsa burada katliam, cinayet vs. gibi korkunç olayların olması pek beklenmez. Ancak bir grup diğerine hoşgörü ile yaklaşıp o şekilde kabul ediyorsa; ya da bir grup diğerini ona "katlanmak" zorunda kaldığı için tanıyorsa ve kabul ediyorsa burada bilhassa siyasi ve ekonomik krizlerin tavan yaptığı dönemlerde toplumsal patlamaların, gruplar arasındaki hoşnutsuzlukların, kıskançlıkların ve nefretin

bu şekilde hareket etmişlerdir. Tam tersi bu şekilde hareket eden devlet görevlileri merkezin imha emirlerine itaat etmedikleri için öldürülmüşlerdir. Az sayıda da olsa bazı Osmanlı Bürokratları İttihatçıların hışmına uğramayı göze almış, 27 Mayıs 1915'te çıkartılan Tehcir Kanunu'na direnmiştir. Konya Valisi Celal Bey, Ankara Valisi Hasan Mazhar Bey, Kastamonu Valisi Reşit Paşa, Lice Kaymakamı Hüseyin Nesimi Bey bunlardan bazılarıdır. Örneğin eski Halep valisi olan ve 1915'te Konya valiliği görevini ifa eden Celal Bey, Batı Anadolu'dan sürgün edilen Ermenilerin Suriye çöllerine gönderilmesi emrine itaat etmemiş ve Ekim 1915'te görevinden alınmıştır. Ankara Valisi Hasan Mazhar Bey, kendisine bildirilen emre şiddetle karşı çıkmıştır. "Ben valiyim, eşkıya değilim. Bu işi yapamam. Bir başkası gelir benim koltuğuma oturur, o yapar" demiştir. O yüzden 1915 Ağustos'unda görevinden alındı ve memuriyetten atılmıştır. Kastamonu Valisi Reşit Paşa'nın sonu da Hasan Mazhar Bey'den farklı olmamıştır. Tehcire şiddetle karşıdır. O yüzden hemen hemen Hasan Mazhar Bey'le aynı tarihlerde görevden alınmıştır. Bunlar arasında en trajik hikaye ise Lice Kaymakamı Hüseyin Nesimi Bey'in başına gelenlerdir. Nesimi Bey'in talihsizliği görev yerinin Diyarbakır oluşuyla fazlaca ilgilidir. Mart 1915'te Diyarbakır valiliğine getirilen ve oradaki aşiretlerin ve kendi kurduğu Teşkilat-ı Mahsusa çetelerinin yardımıyla Ermenileri katleden Dr. Mehmed Reşid Bey (Şahingiray)'ın emriyle öldürülmüştür. Bkz. AAPJ, Box 21, File M, Doc. No. 492 Taner Akçam, *Young Turks' Crime against Humanity: The Armenian Genocide and Ethnic Cleansing in the Ottoman Empire* (Princeton University Press, 2012), s. 195; Hans-Lukas Kiesr, "From 'Patriotism' to Mass Murder: Dr. Mehmed Reşid (1873-1919)," s. 142, *A Question of Genocide: Armenians and the Turks at the End of the Ottoman Empire*, Ronald Grigor Suny, Fatma Müge Göçek ve Norman Naimark (Editör), (Oxford University Press, 2011); Raffi Bedrosyan, "The Real Turkish Heroes of 1915," *The Armenian Weekly*, 29 Temmuz 2013.

belirmesi kuvvetle muhtemeldir. Evet doğrudur, Ermeniler tabiki o dönemde Anadolu'nun birçok yerinde Müslümanlarla bir arada uyumlu bir şekilde yaşamış, çok iyi komşuluk ilişkileri kurmuşlardır ancak bu hiçbir zaman iki unsurun eşitliği üzerinden yükselmemiştir. Ermeniler asli unsur olmadıklarını biliyorlardı. Hakim-i millet Türklerdi ve ancak onların istediği biçimde ve çerçevede Ermenilerle ilişki kuruyorlardı.[53] Dolayısıyla buradaki asimetri her zaman baki idi ve bu asimetri üzerinden bir sosyal sözleşme vardı. Ancak politik ve ekonomik krizler, Osmanlı'nın toprak kayıpları, Ermenilerin reform talepleri vs. gibi etmenler bu şartlı "uyumu" ve "komşuluk"u zedeledi.[54]

Bunun yanında, "Ekonomik açıdan eşitsizlik" faktörü de Ermenilere dönük şiddeti ve nefreti daha "anlaşılır" kılmaktadır. Bunu bütün bir Ermeni varlığının talan edilmesi ve Emval-i Metruke Kanunları gibi kılı kırk yararak hazırlanan hukuki mevzuatla Ermenilerin neredeyse bütün mal varlığına el konulması ile daha rahat görebiliriz. Milli bir burjuva yaratılması ve bu bağlamda ekonominin Türkleştirilmesi meselesi aslına Ermenilerin varlık durumundan yokluk statüsüne indirgenmesiyle gerçekleşmiştir. Bu minvalde, "ekonomik açıdan eşitsizlik", esas itibariyle Ermenilerin maddi temellerinin ortadan kaldırımasına yönelik politikaların kristalize edilmesi bakımından üzerinde durulması gereken bir söylemdir. Bu açıdan bu tez aslında bize failleri harekete geçiren motivasyonların anlaşılması bakımından dikkate değer doneler sunar. Cumhuriyet rejimine de tevarüs eden bütün bir *Emval-i Metruke Kanunları* bunun en açık karinesidir.

1915 yılında sürgün edilen Ermenilerin geride bıraktıkları malların idaresi için gerek Osmanlı gerekse Cumhuriyet döneminde, bir dizi kanun ve kararname çıkartılmıştır. 1915'de sürgün ve katliama maruz kalan Osmanlı Ermeni vatandaşlarının sürgün edilmeden önce sahip oldukları taşınır ve taşınmaz malları el değiştirmiştir. Osmanlı Ermenileri'ne ait olan mal ve mülk önce İttihat ve Terakki Parti'si iktidarının ve daha sonra Cumhuriyet rejimi kadrolarının çıkardığı bir dizi kanun, tüzük ve diğer hukuki düzenlemeler aracılığıyla kitabına ve "hukukuna" uydurularak Ermenilerin ellerinden alınmıştır.[55]

---

[53] Şükrü Hanioğlu, 24 Temmuz 1908'de İkinci Meşrutiyet'in ilanıyla birlikte İttihat ve Terakki'nin güttüğü İttihad-ı Anasır idealinin ve Osmanlıcılık ve Osmanlı vatandaşlığı fikriyatının bile Türk-Müslüman unsurun diğer gayrimüslim unsurlardan üstünlüğünün bu unsurlar tarafından kabulüne dayandığının altını çizer. Şükrü Hanioğlu, *A Brief History of the Late Ottoman Empire* (Princeton University Press, 2010).

[54] Aynı mekânsal düzlemde yaşayan birbirleriyle *komşuluk* ilişkileri olan farklı etnik ve/veya dini mensubiyetleri olan toplulukların arasında vuku bulan etnik çatışmaların ve şiddet olaylarının psikolojik arkaplanı ve saiklerini inceleyen kapsamlı bir çalışma için bkz. *Explaining the Breakdown of Ethnic Relations: Why Neighbors Kill*, Victoria M. Esses ve Richard A. Vernon (Ed.), (Blackwell Publishing, 2008).

[55] Söz konusu hukuksal mevzuatın Cumhuriyet dönemi ve sonrası da dahil olmak üzere kapsamlı bir analizini yapan orijinal bir çalışma için bkz. Taner Akçam ve Ümit Kurt, *Kanunların Ruhu: Emval-i Metruke Kanunlarında Soykırımın İzini Sürmek* (İstanbul: İletişim, 2012); Nevzat Onaran, *Cumhuriyet'te Ermeni ve Rum Mallarının Türkleştirilmesi (1914-1919) ve (1920-1930): Emval-i Metrukenin Tasfiyesi-I ve II* (İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2013); Ümit Kurt, "Varlık ve Yokluk Kıskacında Ermeniler: 1915 Ermeni Kırımı'nın Ekonomik Şiddet Boyu-

Dönemin iktidar partisi olan İT'den Cumhuriyet yönetimine tevarüs eden Ermeniler'i hem yerinden etme hem de mülksüzleştirme planı devreye sokulurken kullanılan şiddetin en temel aracı bu planını realize etmeye dönük olarak çıkarılmış hukuksal mevzuattır. Ermenilere yönelik şiddetin ekonomik boyutu "ekonomik şiddetin" Ermeni Kıtali'nde oynadığı temel ve yapısal bir parametredir.

Esas itibariyle, burada ekonomik şiddetten kasıt tehcir edilen ve zorla yerlerinden çıkartılan Ermenilerin geri bırakmak zorunda kaldıkları taşınır ve taşınmaz mallara mevcut hukuk sisteminin bütün enstrümanlarından yararlanılarak el konulması suretiyle bu topluluğun varlık statüsünden *yokluk* statüsüne düşürmektir. Aynı süreç Nazi Almanya'sında ve Hitler ordularının işgal ettiği Avrupa'daki birçok ülkede yaşayan Yahudilerin mallarının ve ellerinde bulunan bütün servetin ve gelirin yine 'kanun' ve 'hukuk' yoluyla Nazi Almanya'sının kasasına aktarılması; bu sayede savaşın finanse edilmesi ve bu rejime destek veren merkezi ve yerel aktörlere ve Aryan ırkına mensup toplumsal kesimlere dağıtılması şeklinde meydana gelmiştir.[56] Yahudiler, Alman vatandaşlığından çıkarılmak suretiyle "sivil ölü" [*civilian death*] statüsüne indirgenmiş yani hukuken yok sayılmışlardır.[57]

Türk tarih yazımının *Emval-i Metruke [Terk Edilmiş Mallar]* olarak kodifiye ettiği İT iktidarından Cumhuriyet rejiminin kuruluşu sırasında ve sonrası dönemde Ermeni mallarına ilişkin çıkartılan kanunlar, kanun hükmünde kararnameler, tüzükler ve diğer hukuki düzenlemeler 1915 Ermeni Kıtali'nin ve bugünkü hukuk sisteminin yapısal bir unsurudur. İlgili kanun ve yönetmeliklerin büyük bir çoğunluğu Cumhuriyet döneminde çıkartılmıştır. Cumhuriyet ve onun hukuk sistemi, bir anlamda Ermeni kültürel, sosyal ve ekonomik zenginliğine el konulması, Ermeni varlığının ortadan kaldırılması gerçekliği üzerine inşa edilmiştir. *Emval-i Metruke Kanunları*, "normal ve sıradan" görülen ve öyle algılanan kanunlardır. Bu nitelikleri itibarıyla varlıkları hiç bir zaman sorgulanmamıştır. Onların "doğal sayılması" tüm bir Cumhuriyet tarihi boyunca Ermeni Kıtali'nin niçin yok sayıldığının da cevabıdır. Çünkü bu "normallik", yok sayma ile eş anlamlıdır. Türkiye, bir varlığın –genel olarak Hıristiyan özel olarak Ermeni varlığının– bir yokluk haline çevrilmesi üzerine kurulmuştur.

---

tu," *Türkiye'de Siyasal Şiddetin Boyutları*, (der.) Güney Çeğin ve İbrahim Şirin, (İletişim Yayınları, İstanbul, 2014): 79-127.

[56] Bu konu ile ilgili muazzam bir literatür bulunmaktadır. Müstakilen literatürdeki önemli birkaç eser için bkz., Götz Aly, *Hitler's Beneficiaries: Plunder, Racial War, and the Nazi Welfare State* (New York: Metropolitan Books, 2006); Yitzhak Arad, "Plunder of Jewish Property in the Nazi Occupied Areas of the Soviet Union," *Yad Vashem Studies* XXI (2000): 109-148; A. Barkai, *From Boycott to Annihilation: The Economic Struggle of German Jews 1933-1945* (Hanover, NH: University Press of New England, 1989); Martin Dean, *Robbing the Jews: The Confiscation of Jewish Property in the Holocaust, 1933-1945* (Cambridge University Press, 2008).

[57] Ernest Fraenkel, *The Dual State: A Contribution To The Theory Of Dictatorship* (The Lawbook Exchange, Ltd.; Reprint edition, 2006).

Genç Cumhuriyetin ilkel sermaye birikim süreci, proto milli burjuvazinin kökenleri ve topyekûn ekonominin Türkleştirilmesi başka bir ifadeyle gayri müslim unsurlardan arındırılması mezkûr şiddetin ekonomik bileşkeleri göz önünde bulundurulmadan anlaşılamaz. *Emval-i Metruke Kanunları* aynı zamanda o dönemde tehcire ve Kıtal'e belirtik ve örtük destek veren Anadolu'nun birçok bölgesindeki yerel eşraf ve elitlerin zenginliklerinin kaynağının açığa çıkarılması bakımından son derece önemlidir.[58] Söz konusu yerel elitler Ermenilerden kalan taşınır ve taşınmaz mallara ve mülklere Emval-i Metruke Kanunlarının onlara sağladığı 'fırsatlar' sayesinde el koyarak 50'li ve 60'lı yıllarda taşra burjuvazisi olmuş; 70'li yıllarda ise ağırlıklı olarak kent burjuvazisine evrilmişlerdir.[59] Ermeni mallarının kimlerin eline hangi yollarla geçtiğini ortaya çıkarmak açısından o dönemde İT Merkez Komitesi'ne bağlı olan ve vilayetlerde görevli Merkez'in yerel ölçekteki genel sekreterleri olan Katib-i Mesuller'in tuttukları defterler hayati öneme sahiptir. Ancak Başbakanlık Osmanlı Arşivleri de dahil olmak üzere Türkiye'deki hiçbir arşiv merkezinde bu defterlerin varlığına rastlanmamıştır. Emval-i Metruke ile alakalı hukuksal mevzuatın Ermenilerin Anadolu'da yaşadıkları vilayetlerde nasıl uygulandığını konu edinen mikro ölçekli yerel tarih çalışmalarının varlığı Ermenilere ait malların akıbetinin anlaşılması bakımından bize ciddi veriler sunacaktır.

Ermenilere yönelik çıkartılan tüm kanun ve kararnamelerin özü, onların Anadolu topraklarındaki izlerini silmek ve yeniden vücut bulmalarını engellemeye yöneliktir. Bu hedefe ulaşabilmek için, Ermenilerin fiziki olarak imha edilmeleri belki gerekliydi ama yeterli değildi. Bu fiziksel imha kadar ve belki ondan daha da önemli olan, hukuk sisteminin kullanılmasıdır. Hukuk, özellikle de *Emval–i Metruke Kanunları*, Ermenilerin ekonomik varlığını ortadan kaldırmanın, onların izlerinin Anadolu'dan silinmesinin en önemli aracı olmuştur. Bu anlamda, Cumhuriyet rejimi bir halkın varlığını ortadan kaldırmayı amaçlayan *Emval-i Metruke Kanunları*'nın teşkil ettiği hukuk sistemi üzerinde yükselmiş, bu hukuku içselleştirmiştir.

Anadolu'nun demografik yapısını yeniden inşa etmek ve burada homojen bir Türk-Müslüman unsur yaratmak saikiyle İT döneminde uygulanan etnik mühendislik projesi yalnızca Ermenileri hedef almadı. Ermenilere yönelik uygulanan tehcir, ekonomik olarak mülksüzleştirme ve imha siyaseti Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Rumlar ve Süryaniler başta olmak üzere diğer Hıristiyan unsurlara da uygulandı. Bunun yanında gayr-ı Türk bir unsur olarak Kürtler de zorla yerinden edilme, ekonomik talan ve mülksüzleştirme politikalarından nasibini aldı.

1913'deki Balkan Savaşları'ndan sonraki süreçte Anadolu'ya akın akın göç eden Müslüman muhacirler öncelikle Rumların yoğun olarak yaşadıkları Trakya, Batı Anadolu, Ege kıyıları ve Orta Anadolu'daki lokasyonlara Rumlar'ın yerinden edilmesi suretiyle iskân edildiler. 1913 yılında Dahiliye Nezareti'ne bağlı

---

[58] Ümit Kurt, "I. Cihan Harbi Sonrası Ermeni Mallarının İadesi: Cebel-i Bereket Örneği," *Toplumsal Tarih*, Sayı: 251, Kasım 2014, s. 26.
[59] *A.g.e.*, s. 26.

İskan Aşair ve Muhacirin Umum Müdüriyeti (İAMM) Balkanlar'dan ve Kafkaslar'dan gelen Müslüman muhacirlerin bu şekilde iskân edilmesi ve yerleştirilmesi işlemlerini üstlenmek üzere kurulan bir kurumdu.[60] İAMM, yukarıda aktardığımız üzere Rumların sürgün edilmesinde ve sürgün edilen Rumların yerlerine Müslüman göçmenlerin yerleştirilmesinde başat rolü oynadı. Rumlar, Anadolu'da ikamet edildikleri bölgelerde başta ekonomik boykot olmak üzere, bu bölgelerdeki Müslüman nüfusun baskı ve şiddet eylemlerine maruz kalarak bulundukları yerleri terk etmek zorunda bırakıldılar.[61] Rumların sürgünü sonucunda geride bırakmak zorunda kaldıkları mal, mülk, arazi, dükkan gibi birçok mankul ve gayr-i menkul bu bölgelere yerleştirilen Müslüman muhacirler ve bölgelerde yerleşik diğer Müslüman nüfus arasında bölüştürüldü.[62] Aynı İAMM kurum ve kadrosu Ermenilerin tehcirinde de ön saflarda yer aldılar ve imparatorluğun Rum unsurlarına yönelik uygulanan yerinden etme ve mülksüzleştirme deneyimlerinden bu süreçte ziyadesiyle yararlandılar. Bir anlamda Ermenilerin tehciri 'projesi'ni muazzam bir profesyonellikle ve ustalıkla icra ettiler.

Aynı şekilde, bu dönemde Van ve Musul civarındaki çok sayıda Nesturi köyü, Kürt ve Türk askerler başta olmak üzere yörenin diğer sakinleri ve Ermeniler tarafından yağmalandı. Ermeni ve Hıristiyan unsurların çocukları ve kadınları zorla Müslümanlaştırıldı. I. Dünya Savaşı'na giden yıllarda, Osmanlı İmparatorluğu içindeki farklı unsurlar birbirlerine karşılıklı etno-dinsel temizlik politikalarına giriştiler. Balkanlar'dan ve Kafkaslar'dan, imparatorluk sınırlarına kendi zor atan Müslüman muhacirler büyük katliamlara, ölümlere, bulaşıcı hastalıklara ve diğer kötü koşullara maruz kaldılar. Yine, 1914'de Doğu Trakya'dan sürgün edilen Rumların mukim olduğu bölgelere yerleştirilen Makedonya, Bosna ve Epiros'dan göç eden Müslümanlar, Rumların evlerine konarken; Hıristiyan Rumlar ise Batı Trakya'dan sürgün edilen Müslüman nüfusun evlerini, okullarını ve onlara ait diğer eşyaları ele geçirdiler.[63] Mayıs 1915 sonlarına doğru Rus ordusunun Van'a yaklaşmakta olduğu haberini alan Osmanlı birliklerinin geri çekilmesinden sonra, burada bulunan Ermeniler üç gün boyunca Müslümanlara yönelik katliam eylemlerinde bulunmuşlardır.[64]

---

[60] Fuat Dündar, *Modern Türkiye'nin Şifresi*, s. 178-181.

[61] *A.g.e.*, s. 191-219.

[62] Çağlar Keyder'e göre "İttihatçıların bir Müslüman burjuva yaratma çabaları özellikle 1. Dünya Savaşı sırasında ve kapitülasyonların kaldırılması sonucu belli bir başarıya ulaşmıştı. Bu ilk hız, Rumlar ve Ermeniler sahneden çekildiğinde Müslümanların rollerin çoğunu üstlenebilmelerine yetecek örgütsel yetenek birikimine yol açmış olmalı. Maddi birikim açısından, Ermeni tehciri, Rumların ülkeden ayrılması ve nüfus mübadelesi çifte önem taşıyordu: bu sayede ortaya çıkan olanaklarla beraber, oluşma sürecindeki Müslüman burjuvazi 1914-23 dönemindeki birikimi kullanarak Cumhuriyet'in ilk yıllarında daha fazla kar elde etme ve genişleme fırsatını bulmuştu." Çağlar Keyder, *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1993), s. 132.

[63] Christian Gerlach, *Extremely Violent Societies: Mass Violence in the Twentieth-Century World* (Cambridge University Press, 2010), s. 119.

[64] *A.g.e.*, s. 119.

Bu dönemde imparatorluk bünyesindeki çeşitli unsurlar, gruplar ve toplumlar birbirlerine karşılıklı, aşırı ve ölçüsüz şiddet uygulamıştır. Bu şiddet "çok kutupludur ancak sınırsız da değildir."[65] Söz konusu şiddetin genişliği ve hacmi dönemin iktidarının nasıl dağıtıldığı ve buna göre devlet politikalarının nasıl formüle edildiği ile yakından ilişkilidir.[66] Zira, örneğin devlet erkânı ve bu tarihsel periyotta imparatorluğu yöneten siyasi elitler, Ermenilere yönelik imhacı bir anlayışı içeren aşırı ve ölçüsüz şiddet eylemlerinin ve bu anlamda Ermenilerin maddi temellerini ortadan kaldıran devasa bir ekonomik talanın önüne geçememişlerdir. Bu bir yana, bu eylemlerin bizatihi faili ve taşıyıcısı olmuşlardır. Askeri, güvenlik ve bürokratik elitler başta olmak üzere, yerel eşraf, İT Merkez komitesinin yerelde örgütlediği sorumlu ve yetkili kişiler ve sıradan halk Ermeni mallarının bölüşümü, paylaşımı ve talanında aktif rol alarak; bir anlamda bu yok etme planının suç ortağı olmuşlardır. Ermenilerin imhasıyla elde edilecek maddi güç, Ermenilerin tehcirine ve tehcir sonucunda nüfusunun seyreltimesi suretiyle yok edilmesi için merkezden yürütülen bu makro politikaya aktif destek ve katılım sağlayarak, yerelde bu süreci örgütlemiş ve bu anlamda merkezin de işini oldukça kolaylaştırmışlardır. Ekonomik motivasyon ve Ermenilerin imhasıyla onlardan kalacak olan mal ve mülkleri elde etme arzusu, yerel ölçekte faailiyet gösteren bu grupları ve sıradan halkı harekete geçiren en önemli itki olmuştur.

Birinci Dünya Savaşı sırasında, Osmanlı İmparatorluğu altında Ermeniler başta olmak üzere Rumlar, Süryaniler, Keldaniler, ve Kürtler katliamlara ve zorunlu göçlere maruz kaldılar. Bir kez daha vurgulamak gerekir ki böyle şiddet ölçeği geniş ve muazzam büyüklükte olan kitlesel katliam ve kırım eylemlerini kitlesel destek ve katılım olmadan gerçekleştirmek oldukça güçtür. Dolayısıyla, kitlesel katılım ve destek modern kitlesel şiddet eylemine dehşetcengiz bir hız verir ve bu sayede yıkım ve imha politikaları "başarıyla" sonuçlandırılmış olur.

Buradan anlaşılacağı üzere, şiddetin katılımcı etkisi bu dönemde yukarıda bahsi geçen aşırı ve ölçüsüz şiddet eylemlerinde kendini gösterdi. Bu şiddet yine yukarıda işaret edildiği gibi yalnızca Ermenileri hedef alan bir içeriğe sahip değildir. Karşılıklı etno-dinsel temizlik eylemleri bu dönemin belirleyici özelliklerinden biriydi. Toplumun farklı kesimlerinden gelen ve değişik motivasyonlarla hareket eden gruplar birbirlerine yönelik bu aşırı şiddet eylemlerine yöneldiler. Bu bağlamda, çerçevesini çizdiğimiz geç dönem 19. yüzyıl ve erken dönem 20. yüzyıl tarihsel zaman dilimindeki Osmanlı İmparatorluğu Gerclah'ın da altını çizdiği üzere aşırı şiddete yanlısı bir toplum olarak tasavvur edilebilir.[67] Gelgelelim Cumhuriyet Türkiye'si de özellikle kuruluş yıllarında -aşağıda Kürt meselesi çerçevesinde inceleyeceğimiz üzere- politik şiddetin işlevselliğini bir devlet pratiği olarak geliştirmeye sürdürmüştür; ama bir farkla, daha ustaca ve daha tek elden…

[65] *A.g.e.*, s. 120.
[66] *A.g.e.*, s. 120.
[67] *A.g.e.*, s. 119.

III. Devlet Cebri ve Kürtler

Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkıntıları üzerine bina edilen Kemalist ulus-devlet inşasının en temelde *İttihatçılığın zaferi* olarak okunması gerektiğine ilişkin bugün elimizde ikna edici ve gelişkin bir literatür var. En paradigmatik takdimini E.J.Zürcher'in değerli çalışmasında[68] gördüğümüz bu okuma tarzı elinizdeki çalışma açısından da bir kerteriz noktası teşkil etmektedir. Ancak biz burada bu aşikâr teze ilaveten Kemalist devlet ile İttihatçılık arasında sıklıkla tespit edilen "organik sürekliliğin" ihmal edildiğini düşündüğümüz bir boyutuna, *politik şiddet repertuarlarındaki tedrici tekâmüle* odaklanacağız.

"Tedrici tekamül"den kastımız ise şudur: 1913 sonrası "parçalı bir tiranlık" formuna bürünen[69], devlet şiddetini sistematik biçimde ve tam tekmil devreye sokamadığı için hem Teşkilat-ı Mahsusa[70] gibi özel paramiliter örgütlenmeleri hem de Müslüman muhacirleri mobilize etmek zorunda kalan devlet aygıtı, Cumhuriyet döneminde (özellikle de Takrir-i Sükûn Kanunu sonrası) egemenlik mekanizmalarını konsolide edebilecek bir kabiliyete ve herhangi bir devlet için yaşamsal önemde olan özerkliğe göreli de olsa kavuşmuştur. Dolayısıyla inşa sürecinde kendisini en çok uğraştıran ve aşağıda detaylarıyla inceleyeceğimiz Kürt isyanlarına karşı *toplumüstü (suprasociale) bir pratik*[71] aracılığıyla yeni kurulan rejimi tahkim etmeyi başarmıştır.

Peki, bu başarının arka planında yer alan *dikey şiddet pratikleri*nin ne gibi bir işlevi olmuştur? Dahası, Türk devleti kuruluş evresinde sistemik gerilimlerle mücadele ederken cebrî pratiklerden ne oranda yararlanmıştır?

Bağımsızlık mücadelesi sonrası tesis edilen yeni ulus-devletin ilk yılları özellikle Kürt isyanlarının bastırılmasına sahne olmuştur. Devleti neredeyse ciddi bir "gayrimeşruluk" ile karşı karşıya getiren bu meselenin radikalleşmesinde iki konumlanışın hatırı sayılır bir etkisi vardır. Çağdaş Türkiye'yi Türklük zemininde tarif ederek, İttihatçıların başlattığı Türkleştirme politikasından vazgeçmeye-

---

[68] Erik Jan Zürcher, *Milli Mücadelede İttihatçılık* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2004).

[69] İttihatçı Troyka'nın her birinin kendine ait istihbarat teşkilatına sahip olduğu ve 1909 sonrası giderek büyüyen Ermeni krizinin rejimin zayıflığı ve bölünmüşlüğünden kaynaklandığı göz önüne alındığında, Kemalist devlet aygıtının, önceli konumundaki İttihatçı iktidardan *devletin pratik mantıkları* açısından oldukça mahir olduğunu düşünüyoruz. Kanaatimizce devlet tümüyle iltisak sahibi olamasa da, tepede Mustafa Kemal etrafında birleşmiş bir teşekkülün varlığı kuşku götürmezdir ki, karar alma mekanizmalarının çıktıları açısından bu dönemde cebri daha ustaca kullanan bir devlet aygıtı söz konusudur.

[70] Teşkilat-ı Mahsusa örgütünün kuruluşuna, faaliyetlerine ve kadrolarına ilişkin bazı çalışmalar için bkz. Arif Cemil Denker, *Birinci Dünya Savaşında Teşkilat-ı Mahsusa* (Arma Yayınları, 2006); Philip H. Stoddard, *Teşkllat-ı Mahsusa* (Arma Yayınları, 2003); *Hayber'de Türk Cengi Teşkilat-ı Mahsusa Arabistan, Sina ve Kuzey Afrika Müdürü Eşref Bey'in Hayber Anıları*, Hazırlayan: Philip H. Stoddard ve H. Basri Danışman (Arba Yayınları, 1997); Polat Safi, *The Ottoman Special Organization-Teşkilat-ı Mahsusa: A Historical Assessment with Particular Reference to its Operations against British Occupied Egypt (1914-1916),* Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Eylül 2006.

[71] Hamit Bozarslan, *Ortadoğu'nun Siyasal Sosyolojisi*, çev. Melike Işık Durmaz, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012).

ceklerini açıkça ifade eden kurucu seçkinler bu kutbun bir yönünü temsil etmiştir ki; devletin ne zaman ve nerede müdahale etmesi gerektiğine ilişkin kapasiteyi ellerinde tutan bu seçkin grup, İttihatçılığın sosyal-Darwinist görüşlerinden mürekkep bir bakış açısına sahipti. Bunun karşısında ise Kürtlerin Türkleştirilemeyeceğini, asimilasyon siyasetinden sonuç alınamayacağını ve Kürtlerin Kürtlüklerinin hem etnik hem de dilsel olarak tanınması gerektiğini ısrarla vurgulayan Kürt elitleri mevcuttu.[72] II. Meşrutiyet yıllarında Osmanlıcı bir karakter arz eden Kürt Milliyetçiliği *Kürt Teali Cemiyeti* (1918), *Azadi* (1923) ve *Xoybun* (1927) gibi örgütlerin faaliyetleriyle radikalleşme güzergâhına girdiler. Ermeni Kıt'ali ile başlayan, Bağımsızlık Mücadelesi (1919–1922) sırasında yenilenen, hatta 1921 Dersim Alevilerinin başlattığı Koçgiri İsyanının kanlı tedibine rağmen aşınmayan Türk-Kürt ittifakı özellikle 1923 sonrası hızlı bir biçimde bozuldu. Hilafetin ilgası ve dinsel sahada yapılan bazı reformlar, ümmetçi Kürtleri artık Türkler ile kardeşliğin söz konusu olmadığına inandırırken[73], bu radikalizasyon sürecini devlet inşası açısından birinci dereceden tehdit gören Kemalist seçkinlerse rejimin militarist bir özerkliğe kavuşması için faaliyetlere giriştiler. Devlet cebrini Kürtlerin üzerine döndüren bu kopuş, Hamit Bozarslan'a göreyse üç temel etkene bağlı gelişti: (1) Kemalistlerin yeni devleti Türklerin Osmanlı İmparatorluğu'nun diğer halkları üzerindeki zaferinin bir sonucu olarak görmeleri, (2) Kemalist-Kürt ittifakının temel direği olan halifeliğin kaldırılması ve (3) Kürt liderlerin, Bağımsızlık Mücadelesi'nin Mustafa Kemal'in kendilerine verdikleri söz gereğince İngilizlere bırakılan Güney Kürdistan kurtarılmadan bitirilmiş olmasından ötürü duydukları kızgınlık.[74]

Mezkûr kopuşun ilk ciddi emaresi Bingöl bölgesinde saygın bir Nakşibendî şeyhi olan Şeyh Said'in isyanı ile ortaya çıktı. 1924'te ilk kongresini toplayan gizli örgüt Azadi, Türkiye Kürdistanı ölçeğinde genel bir ayaklanma çıkarılmasına ilişkin bir karar almış; ancak aynı yılın Mart ayında halifeliğin kaldırılması Azadi'nin propagandasında dinsel motiflerden giderek artan ölçüde yararlanması sonucunu doğurmuştu. Bu noktada kısmen milliyetçi tonları da ihtiva eden isyan İslami sembolleri öne çıkararak mobilize oldu. Mesut Yeğen'in "*Halifelik, Osmanlı politik merkezi ile 'çevre alanların' Müslüman unsurları arasındaki bağın gevşek kalmasını garanti eden bir kurumdu*"[75] iddiasından da anlaşılacağı üzere, bu kuru-

---

[72] Bu konuda üç mektup paradigmatik nitelik arz etmektedir: Celadet Ali, Bedirxan,(1933), *Bir Kürt Aydınından Mustafa Kemal'e Mektup* (İstanbul: Doz, 1992); Doktor Şükrü Mehmet Sekban (1923), "Kürdler Türklerden ne istiyorlar?" Nafi'a vekili Diyarkabir meb'usu Feyzi beye Doktor Şükrü Mehmed beyin bir mektubu, aktaran: Mehmet Bayrak (haz.) Açık-Gizli / Resmi-Gayri resmi Kürdoloji Belgeleri (Ankara: Özge Yayıncılık, 1994); Mustafa Remzi Bucak, *Bir Kürt Aydınından İsmet İnönü'ye Mektup* (İstanbul: Doz, 1991).

[73] Martin van Bruinessen, *Agha, Cheikh and State. The Social and Political Structures of Kurdistan* (London: Zed Books, 1992).

[74] Hamit Bozarslan, "Kürtler ve Türkiye Devleti", *Türkiye Tarihi, 1839–2010*, (der.) Reşat Kasaba, (İstanbul, Kitap Yayınevi, 2011), s. 358.

[75] Tim Jacoby, *Social Power and the Turkish State* (Routledge, 2004), s. 79 Mesut Yeğen,'The Turkish State Discourse and the Exclusion of Kurdish Identity', S. Kedourie'de (ed.), *Turkey: Identity, Democracy and Politics* (London, Frank Cass, 1996), s. 221.

mun feshi, Kürt gelenekçileri ile eşrafının hem ideolojik meşruiyetine hem de göreli özerkliğine gölge düşürecek ciddiyette bir hamle olarak görüldü.[76]

Taşradaki bu mevcut temsilin gözden düşürülmesine ek olarak, hem hukuk hem eğitim sisteminde Kürt dilinin de yasaklanması çeperde ciddi bir huzursuzluğa yol açmıştı. İsyan, Kemalist güçler tarafından kısa sürede bastırıldı. Liderleri ve takipçileri tutuklandı ve Şeyh Said başta olmak üzere pek çok isyancı idam edildi. Ne var ki, isyanın devlet cebrinin temerküzüyle halli, Kemalist seçkinlerin bir taşla iki kuş vurmasına yol açacaktı: hem ayrı bir Kürt kimliğinin kurulması talepleri bastırılmış oldu hem de *Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası*'nın İstiklal Mahkemeleri eliyle -bu isyan bahane gösterilmek suretiyle- kapatılması ve lider kadrosunun tasfiye edilmesi sayesinde Meclis'teki örgütlü direniş ve muhalefet Mustafa Kemal lehine külliyen kırılmış oldu.[77] Martin van Bruinessen konuya ilişkin bir makalesinde İngiliz Sefareti'nden bir üyenin şu yorumunu aktarmaktadır: "Hükümet 1915'de Ermenilere karşı başarıyla uyguladığı politikaların aynısına savaş durumunda bulunduğu Kürt vatandaşlarını da maruz bırakmaya başladı".[78]

Bu isyan aynı zamanda devlete Kürtlere yakın olanlar, Kürt milliyetçiliğine sempati duyanlar ya da Kürt etnik gücünü kuvvetlendirecek ideolojiyi benimseyenler biçiminde bir kategorileştirme meşruiyeti verdi.[79] Şeyh Said isyanını Türk'ün "mefkûre" için giriştiği ilk savaş[80] olarak nitelendiren Türk devlet seçkinleri, dayattıkları milliyetçiliğin [Tillyci bir başka önemli mefhuma referansla söylersek] Kürtlerde "devlete giden milliyetçiliği"[81] (*state-seeking nationalism)* doğuracağını hesaba katmış olacaklar ki, 1925 sonrası bölgede sürekli olarak rejimin militarist özerkliğini sağlamaya çalıştılar. Kürtlere dönük devreye sokulan cebir artık hükümetin resmi ideolojisine tahvil edildi. Zira

Şeyh Said isyanıyla başlayan ve akabinde sırasıyla cereyan eden Mutki İsyanı, İkinci Ağrı Harekâtı, Bicar Tenkil Harekâtı, Zeylan İsyanı, Oramar İsyanı, Üçüncü Ağrı Harekâtı, Pülümür Harekâtı ve Dersim İsyanı gibi hadiseler, özellikle devlete *türdeş ulus kurma projesi* için ortamın henüz hazır olmadığını kanıtlamış oldu. Ayaklanmalara karşı devlet yöneticilerinin tepkisi tabii ki sadece cebîr ile sınırlı kalamazdı; yanı sıra "nüfus mühendisliği" pratikleri de hızlıca devreye sokuldu. İktidar her ne kadar milliyetçi retorik kullansa da, zorunlu göç ve iskân

[76] *A.g.e.*
[77] David McDowall, *The Kurds, A Nation Denied* (London Minority Rights Group, 1993), s. 37.
[78] Martin van Bruinessen, *Kürdistan Üzerine Yazılar*, çev. Nevzat Kılıç vd., (İstanbul: İletişim Yayınları, 1992), s. 166.
[79] Robert Olson, *Kürt Milliyetçiliğinin Kaynakları ve Şeyh Said İsyanı*, çev. Bülent Peker ve Nevzat Kıraç, (Ankara: Özge Yayınları, 1992), s. 237.
[80] Hamit Bozarslan, "Kürd Milliyetçiliği ve Kürd Hareketi (1898–2000), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, C. 4, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2003), s. 848.
[81] Charles Tilly, "Social Movements and (All Sorts of) Other Interactions – Local, National and International – Including Identities." T*heory and Society Special Issue on Interpreting Change at the End of the Twenties Century*, 27(4), 1998, s. 453-480.

uygulamalarını iç ve dış güvenlik tehdidi oluşturduklarını düşündükleri ve denetim altında tutulmalarını gerekli gördükleri kesimlere, müstebit ve altyapısal iktidarının elverdiği oranda seçici bir biçimde uygulama yolunu seçti. Kürtler açısından âdeta bir *tecziye simgesi* olan bu mühendislik projesi, modern devletin, merkezi, ulusal ve militarist kristalleşmelerinin eklemlendiği bir alan haline geldi.[82]

1927 senesi hem yeni devlet hem de Kürt isyanları bakımından mücadelenin biçiminde yeni bir döneme girilmesine neden oldu. Kürtlerin yaşadığı yerlerin büyük kısmını kapsayacak şekilde bir "Genel Müfettişlik" kuruldu ve bu göreve bir dönem Teşkilat-ı Mahsusa'nın önemli figürlerinden İbrahim Tali (Öngören) atandı. Buna mukabil, bir sene sonra Türkiye, Irak ve Suriye'de yaşayan muhalif aşiret reislerini birleştiren *Xoybun* Cemiyeti ile Sovyet nüfuzuna giren Ermenistan'ı terk etmek zorunda kalan Taşnak örgütü ittifak halinde Genel Müfettişliğe karşı ciddi bir propaganda savaşı başlattı. Nasturi ayaklanmasında Irak'a kaçmış olan İhsan Nuri Bey Ağrı'da *Xoybun* ile temasa geçince kaotik durumu kısa sürede silahlı bir halk ayaklanmasına dönüştürdü. 1930'a kadar süren diplomatik görüşmelerden sonuç alınamayınca İsmet Paşa hükümeti askeri harekâta karar verdi. İhsan Nuri'nin kuvvetlerine karşı ciddi başarı kazanılamayınca devlet taktik değiştirerek İran sınırı üzerinden Ağrı'yı kuşattı. Sovyetler'in diplomatik baskısıyla da İran, Kürtlere yardımı kesmeye ve Türkiye'den Küçük Ağrı yöresine karşılık Van'dan bir miktar toprak almayı kabul etti.[83] Böylece 1927–1930 yıllarını kapsayan ikinci önemli Kürt isyanı ise İran ve Sovyetler Birliği ile kısmen de Irak ile sıkı işbirliği içindeki büyük bir askeri harekâtla bastırıldı. Şeyh Said isyanının belirlediği modeli daha gelişkin bir düzleme taşıyan isyan[84] Kürt kırsalının yoğun biçimde imha edilmesini sağlamış oldu.

Akabinde devlet aygıtı özellikle Doğu Anadolu çevresinde kendi egemenliğini tehlikeye sokan Kürt kalkışmalarına karşı daha incelikli metotlara başvurmaya başladı. Metotlardan ilki, devletin toplumu okunaklı kılma stratejilerinin başında gelen "*kartografik şiddet*[85] *ve bu şiddetin eşliğinde devletin yetkili birimlerinin hazırladıkları resmi raporlar*"[86] idi. İkinci ve daha etkili metot ise Dersim bölgesinin düpedüz

---

82 Güney Çeğin, "Erken Cumhuriyet Döneminde Rejimin Militarist Özerkliği", Güney Çeğin ve İbrahim Şirin, *Türkiye'de Siyasal Şiddetin Boyutları* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014).

83 Robert Olson, "The Kurdish Rebellions of Sheikh Said (1925), Mt. Ararat (1930), and Dersim (1937-8): Their Impact on the Development of the Turkish Air Force and on Kurdish and Turkish Nationalism", *Die Welt des Islams*, New Series, Cilt 40, Issue 1 (2000), s. 67–94

84 Hamit Bozarslan, "Kürtler ve Türkiye Devleti", s. 359-360.

85 Kartografik şiddet: Nüfusun mekansal dağılımının devlet şiddetini de devreye sokarak politik niyetlerle manipüle etmek. Bu kavramın ilk formülasyonu açısından bkz. Mark Neocleous, "Off the Map – On Violence and Cartography", *European Journal of Social Theory*, 6(4), 2003, s. 409–425.

86 Bu konudaki detaylı bir çalışma için bkz. Güney Çeğin, "Türdeşleştirme Projesinin Müphem Cüzü: Dersim, Devlet Raporları ve Kartografik Şiddet", *Bauman Sosyolojisi*, (der.) Zülküf Kara (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013), s. 232.

ahalisizleştirilmesini öngören Tunceli Kanununun (1935) çıkarılmasıydı.[87] Bir takım lojistik sorunlar zikredilen yasanın hayata geçmesini engellemişse de, kurtulanların tanıklıklarına göre, Güneydoğu'nun pek çok yerinde "katliamlar, sürgünler ve cebre dayalı asimilasyon çabaları hız kesmeden devam etti".[88] Ekseriyetle Alevi-Kürt kasabası olan ve sonradan Türkçe Tunceli (yani 'tunç el') adı verilen Dersim'de yaşanan, yaklaşık 40.000 insanın canına mal olan katliam bu durumun en trajik örneği olarak tarihe geçecekti.[89]

Dersim isyanı önceki iki isyandan belirli açılardan farklılık arz ediyordu. *Azadi* ve *Xoybun* gibi örgütlenmelerin arkaplanda yer almadığı, "ulusal kimliğin" izlerinin zayıf olduğu ve Türkiye Kürtlerine dair genel bir "özgürlük programı"nın yer almadığı bir isyan olması 1938 Dersim İsyanını Kürt direnişinin çeperinde bir yerde tutuyordu.[90] İsyanın devlet cebrinin pratiği açısından mümeyyiz vasfı ise Cumhuriyet dönemi boyunca Kürt isyanları içinde sivillere dönük kıyımın en şiddetlisine sahne olmasıydı. Harekâtın maksadını bölgenin aşiretlerden temizlenmesi ve bölgedeki çapulculuk ve şekavete son verilmesi[91] olarak açıklayan Genelkurmay Başkanlığı'nın asli stratejisi ise bölgenin otokton çerçevesini ortadan kaldırmaktı ki; bu bağlamda Dersim vakası "güvenlik-dışı" bir bağlamda okunmalıdır.[92] Netice itibariyle 1920 Dersim'de Hozat muhtırasıyla başlayan Kürt bağımsızlık mücadelesi 18 sene sonra yine Dersim'de mağlup edilmiş oldu.

Devlet cebrinin özellikle Kürtlerin yaşadığı yerlerdeki sistematik tekelleşmesinin doruk noktası olan Dersim Kürt tedibi, yaklaşık yirmi yıl kadar merkezi devlete herhangi bir direnişin örgütlenmesini engellemiş oldu. Kürtler "*tek amacı bir etnik topluluk ve mağdur sınıf olarak Türkleri ortadan kaldırmaktan ibaret olan zorba ve feodal bir etnik zümre*"[93] olarak kodifiye edildi. Dolayısıyla bundan böyle cebri pratiklere daimi bir sembolik şiddet anlayışı da eşlik edecekti.[94] Kürt siyasal hareketi, Türkiye içerisinde iç-savaş kurgusunu devreye sokabilecekleri alan arayan modernist milliyetçilere politik, etnik ve kültürel olarak tanımlanabilir bir hasım sağlamış olmakla kalmadı yalnızca, aynı zamanda, Cumhuriyet'in İttihatçı-

[87] Martin van Bruinessen, "Genocide in Kurdistan? The Suppression of the Dersim Rebellion in Turkey (1937-38) and the Chemical War Against the Iraqi Kurds (1988)", (der.) George J. Andreopoulos, *Conceptual and Historical Dimensions of Genocide* (University of Pennsylvania Press, 1994), s. 141–170.
[88] David McDowall, *The Kurds, A Nation Denied*, s. 207.
[89] Tim Jacoby, *Social Power and Turkish State*, Routledge, 2004, s. 101.
[90] Mesut Yeğen, "Önsöz", *Dersim 1938 ve Zorunlu İskan*, Dipnot Yayınları, Ankara, 2011, s. 11-12.
[91] *Genelkurmay Belgelerinde Kürt İsyanları* (İstanbul: Kaynak Yayınları, 1992), s. 85.
[92] Şükrü Aslan, "Kitlesel Yerinden Edilme Vak'asının Siyasal Arkaplanı Üzerine Tartışmalar: 1938 Dersim/Tunceli", *Dipnot Dergisi*, Sayı 4/2011, İstanbul, s. 172.
[93] Hamit Bozarslan, "Kürtler ve Türkiye Devleti", s. 361.
[94] Detaylı bir analiz için bkz. Mesut Yeğen, *Devlet Söyleminde Kürt Sorunu* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1999).

lıktan devşirdiği dost-düşman ayrımını Türklük adına başvurulan devlet cebriyle özdeş kıldı.[95]

IV. Son Söz Yerine

Eric Hobsbawm, Türkçe'ye "Aşırılıklar Çağı" olarak çevrilen ufuk açıcı çalışmasında 1914–1991 arası dönemi hem siyasal hem de ideolojik düzlemde aşırılıklarla malul bir dizi tarihsel eylemin vuku bulduğu bir tarihsel bağlam olarak tasvir eder.[96] Bu aşırılıklara politik, ekonomik, etnik ve kültürel temelli şiddet eylemleri adeta damgasını vurmuştur. İki büyük Dünya Savaşı, Bolşevizm, Faşizm, Stalinizm ve Nazizm'in yükselişi ve bu totaliter ideolojilerin insanlık üzerinde yol açtığı tahribat; Soğuk Savaşı dönemi ve nihayetinde Sovyetler Birliği'nin çöküşü ile birlikte aslında payandaları ve aktörleri o kadar da değişmeyen ve eski düzenin yeni bir elbiseyle ve makyajla donatılması gibi süreçlerle her daim değişmeden kalan en önemli parametre, politik şiddet ve bu şiddetin yaygınlığı idi. Üstelik bu politik şiddet değişik veçheler kazanarak kendini konsolide etti. Bu süreç Osmanlı ve Türkiye örneklerinde de yansımalarını buldu.

Elinizdeki yazıda söz konusu politik şiddetin yatay ve dikey veçhelerini konunun uluslararası boyutu ve bağlamını da gözden kaçırmadan geç dönem 19. ve erken dönem 20. yüzyıl Osmanlı ve Türkiye'si özelinde nasıl tezahür ettiğini Ermeni Kıtali ve Kürt etno-dini kimliğinin bastırılması vakaları üzerinden analiz etmeye çalıştık. Politik şiddet repertuarlarının devlet alanıyla doğrudan bir nedensellik ilişkisi içersinde olduğunu ve devlet seçkinlerinin özellikle savaş ya da siyasal kriz evrelerinde şiddet pratiklerinden istifade ettiklerini iddia ettik.

Gelgelelim argümanlarımızın takdiminde özellikle iki meseleyi öne çıkardık: Birincisi, politik şiddetin yatay veçhesinde toplulukların devlet aygıtınca seferber edilişiydi; ki, Ermeni Kıt'ali sürecinde İttihatçı yönetimzihniyeti etnik cinaî temizlemeler için Müslüman toplulukları bu şiddet anaforunun içine acımasızca çekti. Bu kitlesel kıyımın bir suç teşkil ettiğini düşünmekten uzak devlet yöneticileri bir cemaatin yok edilmesini, "biyolojik türler arasındaki savaşın bir sonucu"[97] olarak telakki etmişlerdi.

Tezimizin ikinci ekseni ise politik şiddetin tedrici tekâmülüyle alakalıydı. Teşkilat-ı Mahsusa geleneğini pek çok varyantta sürdüren Kemalist iktidar, devlet kapasitesinin ritmik artışına (1924–1930) bağlı olarak, hakimiyetin konsolide edilme sürecinde politik şiddet mekanizmalarına başvurdu. Osmanlı'nın son dönemindeki kırılgan iktidar konfigürasyonuna nazaran daha tek elden bir yönetim aracılığıyla, yeni ulus-devletin kurucuları, devlet cebrîne dayalı önlemleri en çıplak haliyle Kürtlerin yaşadığı bölgelerde yoğunlaştıracaklardı.

---

95 Hamit Bozarslan, "İfade Özgürlüğünün Berisinde ve Ötesinde", (der.) T. Koçak, T. Dogan, Z. Kutulada, *Türkiye'de İfade Özgürlüğü* (İstanbul, 2009), s. 274–281.

96 Eric Hobsbawn, *Age of Extremes: A History of the World, 1914-1991* (Vintage Books, 1996).

97 Hamit Bozarslan, *Türkiye'nin Modern Tarihi*, çev. Heval Bucak, (İstanbul: Avesta Yayınları, 2008), s. 35.

Son olarak bu yazının muradına ilişkin iki kelam etmek istiyoruz. Politik şiddetin iki veçhesine odaklanmış çalışmanın literatüre bir katkısı olabilir mi? Kanaatimizce politik şiddete ilişkin yapılmış herhangi bir çalışma, tarih disiplinini salt "bilim" olmaktan çıkararak, onu aynı zamanda bir "yüzleşme/hatırlama biçimi"ne dönüştüren *ilave bir özellik* barındırmaktadır. Geriye dönük bir bakışın avantajıyla hem Türkiye'de derinden kökleşmiş olan "siyasal amnezi tarzları" ile mücadele etmek hem de bu ülkede "başat devlet bilim"i statüsünde gelişen tarih bilimini yapı sökümüne uğratmak ancak bu özelliğin devreye sokulması ile mümkün olabilir. Dahası politik şiddetin tarihsel sicilini çıkarmak, mazinin kavranmasının ayrıcalıklı bir prizmasına dönüşmek suretiyle, iktidar tertibatlarının oyununu bozabilme potansiyeli taşımaktadır.

Kaynakça

Akçam, Taner ve Ümit Kurt. *Kanunların Ruhu: Emval-i Metruke Kanunlarında Soykırımın İzini Sürmek*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.

Akcam, Taner. *A Shameful Act: The Armenian Genocide and the Question of Turkish Responsibility*. New York: Metropolitan Books, 2006.

Akcam, Taner.*The Young Turks' Crime Against Humanity: The Armenian Genocide and the Ethnic Cleansing in the Ottoman Empire*. Princeton University Press, 2012.

Akcam, Taner.*Young Turks' Crime against Humanity: The Armenian Genocide and Ethnic Cleansing in the Ottoman*. Princeton University Press, 2012.

Aly, Götz. *Hitler's Beneficiaries: Plunder, Racial War, and the Nazi Welfare State*. New York: Metropolitan Books, 2006.

Arad, Yitzhak. "Plunder of Jewish Property in the Nazi Occupied Areas of the Soviet Union," *Yad Vashem Studies* XXI (2000): 109-148

Arendt, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. Harcourt, Brace, Jovanovich, 1973.

Aslan, Şükrü. "Kitlesel Yerinden Edilme Vak'asının Siyasal Arkaplanı Üzerine Tartışmalar: 1938 Dersim/Tunceli", *Dipnot Dergisi*, Sayı 4/2011, İstanbul.

Barkai, A. *From Boycott to Annihilation: The Economic Struggle of German Jews 1933-1945*. Hanover, NH: University Press of New England, 1989.

Bayrak, Mehmet (haz.) Açık-Gizli / Resmi-Gayri resmi Kürdoloji Belgeleri (Ankara: Özge Yayıncılık, 1994); Mustafa Remzi Bucak, *Bir Kürt Aydınından İsmet İnönü'ye Mektup*. İstanbul: Doz, 1991.

Bedrosyan, Raffi. "The Real Turkish Heroes of 1915," *The Armenian Weekly*, 29 Temmuz 2013.

Bloxham, Donald, *The Great Game of Genocide: Imperialism, Nationalism, and the Destruction of the Ottoman Armenians*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Bozarslan, Hamit. "İfade Özgürlüğünün Berisinde ve Ötesinde", (der.) T. Koçak, T. Dogan, Z. Kutulada, *Türkiye'de İfade Özgürlüğü* (İstanbul, 2009), s. 274–281.

Bozarslan, Hamit. "Kürd Milliyetçiliği ve Kürd Hareketi (1898–2000), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, C. 4. İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.

Bozarslan, Hamit. "Kürtler ve Türkiye Devleti", *Türkiye Tarihi, 1839–2010*, (der.) Reşat Kasaba. İstanbul, Kitap Yayınevi, 2011.

Bozarslan, Hamit.*Ortadoğu'nun Siyasal Sosyolojisi*, çev. Melike Işık Durmaz. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.

Bozarslan, Hamit.*Türkiye'nin Modern Tarihi*, çev. Heval Bucak. İstanbul: Avesta Yayınları, 2008.

Browning, Christopher R. *Ordinary Men: Reserve Police Battalion 101 and the Final Solution in Poland*. New York: HarperCollins, 1992.

Çeğin, Güney. "Erken Cumhuriyet Döneminde Rejimin Militarist Özerkliği", Güney Çeğin ve İbrahim Şirin, *Türkiye'de Siyasal Şiddetin Boyutları* İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.

Çeğin, Güney. "Türdeşleştirme Projesinin Müphem Cüzü: Dersim, Devlet Raporları ve Kartografik Şiddet", *Bauman Sosyolojisi*, (der.) Zülküf Kara. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.

Celadet Ali, Bedirxan,, *Bir Kürt Aydınından Mustafa Kemal'e Mektup*. İstanbul: Doz, 1992.

Dean, Martin. *Robbing the Jews: The Confiscation of Jewish Property in the Holocaust, 1933-1945*. Cambridge University Press, 2008.

Dündar, Fuat. *Kahir Ekseriyet: Ermeni Nüfus Meselesi (1878-1923)*. Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2012.

Dündar, Fuat. *Modern Türkiye'nin Şifresi: İttihat ve Terakki'nin Etnisite Mühendisliği (1913-1918)*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2008.

Fraenkel, Ernest. *The Dual State: A Contribution To The Theory Of Dictatorship*. The Lawbook Exchange, Ltd.; Reprint edition, 2006.

Genelkurmay Belgelerinde Kürt İsyanları. İstanbul: Kaynak Yayınları, 1992.

Gerlach, Christian. "Extremely Violent Societies: an alternative to the concept of genocide", *Journal of Genocide Research*, Cilt 8, No. 4, s. 455-471.

Gerlach, Christian. *Extremely Violent Societies: Mass Violence in the Twentieth-Century World*. Cambridge University Press, 2010.

Goldhagen, Daniel J. *Hitler's Willing Executioners: Ordinary Germans and the Holocaust* (New York: Alfred A. Knopf, Inc, 1996)

Hanioğlu, Şükrü. *A Brief History of the Late Ottoman Empire*. Princeton University Press, 2010.

Hayber'de Türk Cengi Teşkilat-ı Mahsusa Arabistan, Sina ve Kuzey Afrika Müdürü Eşref Bey'in Hayber Anıları, Hazırlayan: Philip H. Stoddard ve H. Basri Danışman. Arba Yayınları, 1997.

Hobsbawn, Eric. *Age of Extremes: A History of the World, 1914-1991*. Vintage Books, 1996.

Jacoby, Tim. *Social Power and the Turkish State*. Routledge, 2004.

Keyder, Çağlar. *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1993.

Kieser, Hans-Lukas. "Ermenilerle Iskalanan Barış: Osmanlı'nın 1915'ten Önceki Doğu Vilayetlerine Bir Bakış", *Diyarbakır Tebliğleri: Diyarbakır ve Çevresi Toplumsal ve Ekonomik Tarihi Konferansı*, Hrant Dink Vakfı Yayınları, İstanbul, 2013..

Kiesr, Hans-Lukas. "From 'Patriotism' to Mass Murder: Dr. Mehmed Reşid (1873-1919)," s. 142, *A Question of Genocide: Armenians and the Turks at the End of the Ottoman Empire*, Ronald Grigor Suny, Fatma Müge Göçek ve Norman Naimark (Editör). Oxford University Press, 2011.

King, Richard H. ve Dan Stone. *Hannah Arendt and the Uses of History: Imperialism, Nation, Race, and Genocide*. Berghan Books, 2007.

Kuhne, Thomas. *Belonging and Genocide: Hitler's Community 1918-1945*. Yale University Press, 2010.

Kurt, Ümit. *'Türk'ün Büyük, Biçare Irkı': Türk Yurdu'nda Milliyetçiliğin Esasları (1911-1916)*, Taner Akçam'ın önsözü. İstanbul: İletişim, 2012.

Kurt, Ümit. "I. Cihan Harbi Sonrası Ermeni Mallarının İadesi: Cebel-i Bereket Örneği," *Toplumsal Tarih*, Sayı: 251, Kasım 2014.

Kurt, Ümit. "Katil olan Sıradan Almanlar mı yoksa Sıradan İnsanlar mı? Yahudi Soykırımı [Holokost] Failleri Üzerine Görüşler*", *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar*, No: 15, 2013, s. 147-166.

Kurt, Ümit. "Varlık ve Yokluk Kıskacında Ermeniler: 1915 Ermeni Kırımı'nın Ekonomik Şiddet Boyutu," *Türkiye'de Siyasal Şiddetin Boyutları*, (der.) Güney Çeğin ve İbrahim Şirin, (İletişim Yayınları, İstanbul, 2014): 79-127.

Latham, Michelle G. 'Economic Motives for Total Genocide: A Comparison of the Armenian, The Holocaust and Rwandan Genocides'. unpublished MA thesis, Boston College, Department of Political Science, 2000.

Lemkin, Raphael. *Axis Rule of Occupied Europe, Laws Of Occupation, Analysis Of Government, Proposals For Redress*. Washington: Carnegie Endowment, 1944.

Levene, Mark. "The changing face of mass murder: massacre, genocide and post-genocide," *International Social Science Journal*, Cilt: 54, Sayı: 174, Aralık 2012.

Levene, Mark. *Genocide in the Age of the Nation State: Volume 1: The Meaning of Genocide*. I. B. Tauris, 2008.

Mann, Michael. *Explaining Murderous Ethnic Cleansing: Eight Theses*, Paper prepared for the International Sociological Association Conference, Brisbane, Australia, Temmuz 2002.

McDowall, David. *The Kurds, A Nation Denied* (London Minority Rights Group, 1993.

Michael Mann, *The Dark Side of Democracy: Explaining Ethnic Cleansing*. Cambridge & New York: Cambridge University Press, 2005.

Moses, A. Dirk. "An Antipodean Genocide? The Origins of the Genocidal Moment in the Colonization of Australia", *Journal of Genocide Research*, Cilt 2, no. 1 (2000), s. 89-106.

Moses, A. Dirk."Conceptual blockages and definitional dilemmas in the 'racial century': genocides of indigenous peoples and the Holocaust," in *Colonialism and Genocide*, ed. A. Dirk Moses ve Dan Stone. Routledge, 2007.

Moses, A. Dirk."Empire, Colony, Genocide: Keywords and the Philosophy of History", *Empire, Colony, Genocide: Conquest, Occupation, and Subaltern Resistance in World History* ed. A. Dirk Moses.Berghahn Books, 2008.

Moses, A. Dirk."The Holocaust and Genocide", *The Historiography of the Holocaust* ed. Dan Stone. Palgrave Macmillan, 2004.

N. Dadrian, Vahakn. *The History of the Armenian Genocide: Ethnic Conflict from the Balkans to Anatolia to the Caucasus*. Oxford: Berghahn Books, 1995.

Naimark, Norman. *Fires of Hatred: Ethnic Cleansing in Twentieth Century Europe*. Cambridge, MA and London: Harvard University Press, 2001.

Neocleous, Mark. "Off the Map – On Violence and Cartography", *European Journal of Social Theory*, 6(4), 2003, s. 409–425.

Olson, Robert. "The Kurdish Rebellions of Sheikh Said (1925), Mt. Ararat (1930), and Dersim (1937-8): Their Impact on the Development of the Turkish Air Force and on Kurdish and Turkish Nationalism", *Die Welt des Islams*, New Series, Cilt 40, Issue 1 (2000), s. 67–94.

Olson, Robert. *Kürt Milliyetçiliğinin Kaynakları ve Şeyh Said İsyanı*, çev. Bülent Peker ve Nevzat Kıraç. Ankara: Özge Yayınları, 1992.

Onaran, Nevzat. *Cumhuriyet'te Ermeni ve Rum Mallarının Türkleştirilmesi (1914-1919) ve (1920-1930): Emval-i Metrukenin Tasfiyesi-I ve II*. İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2013.

Poulantzas, Nicos. *Fascism and Dictatorship: The Third International and the Problem of Fascism.* Verso, 1974.

Roshwald, Aviel. *Ethnic Nationalism and the Fall of Empires: Central Europe, Russia and the Middle East, 1914-1923.* London: Routledge, 2001.

Safi, Polat. *The Ottoman Special Organization-Teşkilat-ı Mahsusa: A Historical Assessment with Particular Reference to its Operations against British Occupied Egypt (1914-1916),* Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Eylül 2006.

Shaw, Martin. "Donald Bloxam, *The Final Solution: A Genocide* (Oxford University Press, 2009)", *Journal of Genocide Research*, Cilt 13, No.1, 2011.

Stoddard, Philip H. *Teşkllat-ı Mahsusa.* Arma Yayınları, 2003.

Tilly, Charles. "Social Movements and (All Sorts of) Other Interactions – Local, National and International – Including Identities." T*heory and Society Special Issue on Interpreting Change at the End of the Twenties Century*, 27(4), 1998, s. 453-480.

Tilly, Charles."War Making and State Making as Organized Crime", *Bringing the State Back In*, Peter Evans-Dietrich Rueschemeyer-Theda Skocpol (Ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Tunçay, Mete. *Cihat ve Tehcir.* Ankara: Salyangoz Yayınları, 2007.

Üngör, Uğur Ümit ve Mehmet Polatel. *Confiscation and Colonization: The Young Turk Seizure of Armenian Property.* London: Continuum, 2011.

Ünlü, Barış. "Kürdistan/Türkiye ve Cezayir/Fransa Örnekleri: Sömürge Yöntemleri, Şiddet ve Entelektüeller", Güney Çeğin & İbrahim Şirin, *Türkiye'de Siyasal Şiddetin Boyutları.* İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.

van Bruinessen, Martin. "Genocide in Kurdistan? The Suppression of the Dersim Rebellion in Turkey (1937-38) and the Chemical War Against the Iraqi Kurds (1988)", (der.) George J. Andreopoulos, *Conceptual and Historical Dimensions of Genocide* (University of Pennsylvania Press, 1994), s. 141–170.

van Bruinessen, Martin. *Agha, Cheikh and State. The Social and Political Structures of Kurdistan.* London: Zed Books, 1992.

van Bruinessen, Martin. *Kürdistan Üzerine Yazılar*, çev. Nevzat Kılıç vd. İstanbul: İletişim Yayınları, 1992.

Weber, Eugen. *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1870-1914.* Stanford: Stanford University Press, 1976.

Westermann, Edward B. *Hitler's Police Battalion: Enforcing Racial War in the East.* University Press of Kansas, 2005.

Yeğen, Mesut. 'The Turkish State Discourse and the Exclusion of Kurdish Identity', S. Kedourie'de (ed.), *Turkey: Identity, Democracy and Politics.* London, Frank Cass, 1996.

Yeğen, Mesut. *Devlet Söyleminde Kürt Sorunu.* İstanbul: İletişim Yayınları, 1999.

Zimmerer, Jürgen. "Colonialism and the Holocaust: Towards an Archaeology of Genocide," *Genocide and Settler Society: Frontier Violence and Stolen Indigenous Children in Australian History*, ed. A Dirk Moses (New York, 2004), s. 49-76.

Zürcher, Erik Jan. *Milli Mücadelede İttihatçılık.* İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.

Öz: Bu makalede politik şiddeti alternatif bir kavramsal repertuar içinde kavramaya çalışan ve tarihsel-sosyolojik bir çerçeveden beslenen bir hat bulunmaktadır. Christian Gerlach'ın "aşırı şiddete eğilimli toplumlar" analizi ile Charles Tilly'nin "devlet cebri" analizi birleştirilmek suretiyle Osmanlı'dan Cumhuriyet'e giden tarihsel rotada politik şiddet repertuarlarının ne türden etkileri olduğu tartışılmaktadır. Söz konusu etki silsilesi Ermeni Kıt'ali ve Kürt sorunu bağlamında ele alınmıştır. Temel iddiamız dikey ve yatay şiddet mekanizmalarının nasıl devreye sokulduğu anlaşılmaksızın, Türkiye siyasal alanının kendine özgü dinamiklerini kavrayamayacağımız yönündedir.

Anahtar sözcükler: Politik Şiddet, Devlet Cebri, Ermeni Sorunu, Kürt Sorunu.

Gradual Evolution of Political Violence from the Ottoman Empire to the Turkish Republic: An Attempt at Re-framing Vertical and Horizontal Mechanism

Abstract: This essay attempts to conceive political violence along a line with an alternative conceptual repertoire and feeds from a historical-sociological framework. By combining Christian Gerlach's "extremely violent societies" and Charles Tilly's "state coercion" analysis, the essay discusses the impacts of political violence repertoires on the historical course from the Ottoman Empire to the Republic. The sequence of effect in question has been examined within the context of the annihilation of the Ottoman Armenians and Kurdish problem of the Republic. The central argument of the essay is that without understanding how vertical and horizontal violence mechanisms were employed, it is unlikely to grasp peculiar dynamics of Turkish politics.

Keywords: Political violence, state violence, Armenian massacres, Kurdish problem.

"Görülmüştür" Damgalı Mektuplar

Adil OKAY

Mektup konusunda kelam etmeye nereden başlamalı diye düşündüğüm esnada, masamın üzerinde "görülmüştür" damgalı mahpus mektupları duruyordu. Son kitabım, *Ben Çıkana Kadar Büyüme E Mi...* de ağırlıklı olarak mahpus mektuplarından oluşmuştu. O halde "mektup" benim uzmanlık alanım sayılmalıydı. Ama üzerinde düşününce hiç de kolay olmadığını anladım. Mektup, tarihçesi, sosyal bilimlerdeki yeri, edebiyat ve tarihle ilişkisi üzerine düşünmek ve araştırma yapmak zor geldi. Bu işi akademisyen arkadaşlar daha iyi yapar dedim. Sonunda: daha spesifik bir alanda, "Görülmüştür" mührü taşıyan mahpus mektupları üzerinde yoğunlaşmaya karar verdim Ayrıca bu konuda aktaracağım "legal-illegal mektuplaşma" deneyimlerimin okuyucu için yeni olabileceğini düşünüyorum. Ama yine de konuya girmeden önce "Mektup" tarihçesine kısa da olsa göz atmakta yarar var.

I. İletişim araçlarımız neydi

"Üzerimden uçup giden turnalar / Benden nazlı yare selam söyleyin / Mektup yazdım cevabını vermedi / Benden nazlı yare selam söyleyin…"[1]

İnsankızının-oğlunun iletişim araçları her çağda biraz daha gelişti. Tam tam'lardan, dumanla haberleşmeye, güvercin kanadından, telgrafın tellerine,

[1] Şiir: Hüseyin Parlakdemir. Şiirin farklı bir versiyonu bazı kaynaklarda Cemil Gökdemir'e ait görünmektedir.

posta arabalarından, cep telefonlarıyla yazışmaya, 140 karekterle sınırlı aşk mektuplarından, "kopyala-yapıştır kiç mektuplar"ın yoğunlaştığı internete vardık. Peki, "mektup" bitti mi. Mektuplaşma tarihe mi karıştı? Hayır. Belki artık insanların büyük çoğunluğu elle yazmıyor. Klavye yerini aldı kalemin. Ama mektuplar, "e-mektuplar" gidip gelmeye devam ediyor. Türkülere-şarkılara konu oluyor. Pullar ve postahaneler ise ağırlıklı olarak resmi yazışmalar ya da reklam için kullanılıyor.

Ancak hapishanelerden halen el yazılı-pullu ve "görülmüştür" mühürlü mektuplar gelmeye ve gitmeye devam ediyor. Fransa gibi ülkelerde de tatil karpostalları geleneği sürüyor.

II. Resmi tarih dışında gerçek tarihin yazılımına katkı

Eski mektuplar bazen tarihte kara sayfaların aydınlanmasına vesile oluyor. Resmi tarihin dışında gerçek tarihin yazılımına katkı sunuyor. Tarih yanı sıra edebiyat külliyatı zenginleşiyor. Bugün Nazım'ın Piraye'ye mektuplarını bilmeyenimiz yoktur. Rosa Lüksemburg'un *Sevgiliye Mektuplar* adlı kitabını daha dar bir çevre mutlaka okumuştur. Örnekler uzatılabilir: Marx'la Engels'in mektupları, Yaşar Nabi'nin *Dost Mektupları* (1972), Ahmet Hamdi Tanpınar'ın mektupları (1974), Nazım Hikmet'in *Kemal Tahir'e Mahpushaneden Mektupları* (1968) Kafka'nın *Milena'ya Mektuplar*'ı… gibi … Babam şair Süleyman Okay'ın 12 Eylül darbesinden sonra illegal yollardan kaçak oğluna yani bana ulaştırdığı mektup "12 Eylül Müzesi"nde yer aldı. Yakın zaman önce kaybettiğimiz Leyla Erbil ile Ahmed Arif ilişkisini ölümlerinden sonra mektuplarından öğrendik ve heyecanlandık. Ve bu ifşadan sonra yeniden sorguladık "özel yaşamın mahremiyetini" ve "mektupların tasarrufu"nun gönderene mi - alana mı ait olduğunu.

III. Tarihte mektup

Mektubun tarihini, yazının tarihiyle başlatabiliriz. En eski örnekler; Mısır firavunlarının diplomatik mektupları (MÖ 15. - 14. yüz yılları) ile Hitit krallarının Hattuşa (Boğazköy) arşivinde bulunan mektuplarıdır. Mektup, edebiyat türü olarak, özellikle Latin edebiyatında gelişip yaygınlaşmıştır. Cicero (MÖ 106 - 43) en bilinen örnektir. Osmanlı'da ise Münşî adı verilen kâtipler tarafından yazılan mektup örneği çok fazladır. 17. Yüzyıldan sonra mektuplar çoğalır, 19. yüzyılda kullanımı ve önemi artar. Bunda Osmanlı tebası içinde okuryazar oranın artmasının, 1820 yılından itibaren de posta pulunun ve posta hizmetlerinin kullanılmaya başlanmasının payı vardır.

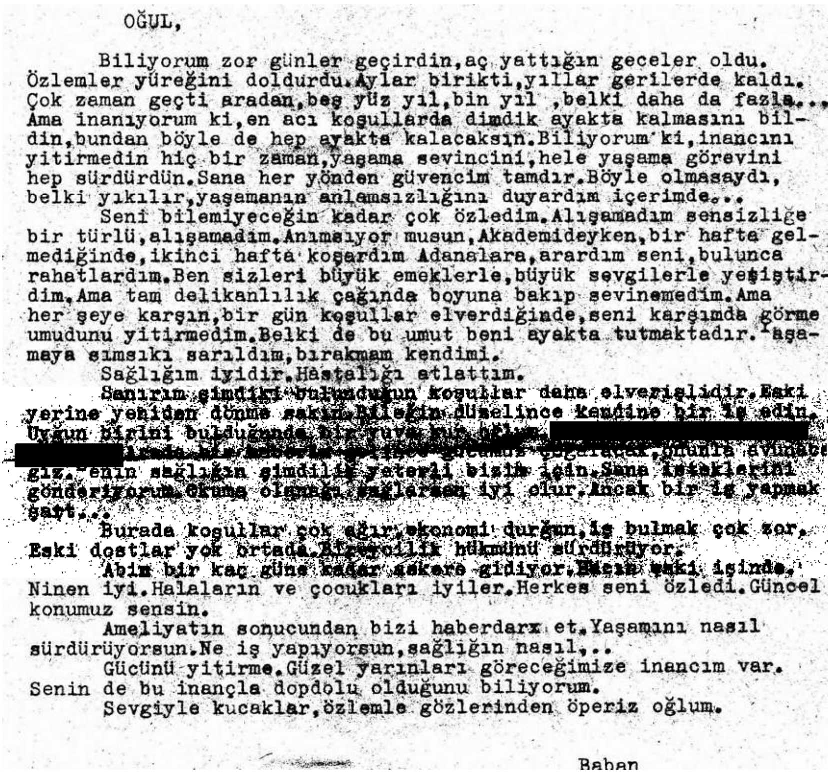
Edebiyatımızda mektup türünde ilk roman, Hüseyin Rahmi Gürpınar'ın *Mutallaka* sayılabilir. Ömer Seyfettin'in "Memlekete Mektup" öyküleri; Halide Edip Adıvar'ın "Harap Mabetler'deki İmzasız Mektuplar"ı Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun "Kadınlık ve Kadınlarımız" ile Reşat Nuri Güntekin'in "Sönmüş Yaldızlar"ı 'mektup tarzındadır. Keza Halit Ziya, Mehmet Rauf, Ahmet Hikmet Müftüoğlu ve Sait Faik'in bazı öyküleri de mektuplardan yararlanılarak yazılmış-

tır. Ahmed Mithat, Ahmet Rasim ve Mahmut Yesari'nin Makale, röportaj ve sohbet türünde yazdığı mektuplarda önemli örneklerdir.

IV. Hapishanelerde kaç bin mahpus ve yakını mektup yazıyor

Bu gün itibariyle Türkiye hapishanelerinde 130 bin tutuklu ve hükümlü var. Bunun çarpan etkisini düşünürsek yani her mahpusa yılda 10 ayrı kişi, yakını: eşi-çocuğu-yeğeni-anası-babası-arkadaşı, tek bir mektup yazarsa, toplamda yılda en az 1 milyon 300 bin mektup eder. (Sayı az değil. BM'ye üye bazı devletlerin nüfusu 1 milyonun altındadır.) Çok az insanın bildiği bir örnek vereyim: Yeni yapılan Şakran cezaevinde 10 bine yakın tutuklu ve hükümlü kalmaktadır. PTT, Şakran cezaevi için özel şube açmak zorunda kalmıştır.

Demem o ki, pullu ve elle yazılan mektuplar henüz tarihe karışmamıştır.



OĞUL,

Biliyorum zor günler geçirdin,aç yattığın geceler oldu. Özlemler yüreğini doldurdu.Aylar birikti,yıllar gerilerde kaldı. Çok zaman geçti aradan,beş yüz yıl,bin yıl ,belki daha da fazla... Ama inanıyorum ki,en acı koşullarda dimdik ayakta kalmasını bildin,bundan böyle de hep ayakta kalacaksın.Biliyorum ki,inancını yitirmedin hiç bir zaman,yaşama sevincini,hele yaşama görevini hep sürdürdün.Sana her yönden güvencim tamdır.Böyle olmasaydı, belki yıkılır,yaşamanın anlamsızlığını duyardım içerimde...

Seni bilemiyeceğin kadar çok özledim.Alışamadım sensizliğe bir türlü,alışamadım.Anımsıyor musun,Akademideyken,bir hafta gelmediğinde,ikinci hafta koşardım Adanalara,arardım seni,bulunca rahatlardım.Ben sizleri büyük emeklerle,büyük sevgilerle yetiştirdim.Ama tam delikanlılık çağında boyuna bakıp sevinemedim.Ama her şeye karşın,bir gün koşullar elverdiğinde,seni karşımda görme umudunu yitirmedim.Belki de bu umut beni ayakta tutmaktadır.Yaşamaya sımsıkı sarıldım,bırakmam kendimi.

Sağlığım iyidir.Hastalığı atlattım.

Sanırım şimdiki bulunduğun koşullar daha elverişlidir.Eski yerine yeniden dönme sakın.Bileğin düzelince kendine bir iş edin. Uygun birini bulduğunda bir yuva kur.Oğlum [redacted] [illegible] ,onunla avunacağız.Senin sağlığın şimdilik yeterli bizim için.Sana [illegible] gönderiyorum.Okuma olanağı sağlarsan iyi olur.Ancak bir iş yapmak şart...

Burada koşullar çok ağır,ekonomi durğun,iş bulmak çok zor. Eski dostlar yok ortada.[illegible] hükmünü sürdürüyor.

Abim bir kaç güne kadar askere gidiyor.[illegible] eski işinde. Ninen iyi.Halaların ve çocukları iyiler.Herkes seni özledi.Güncel konumuz sensin.

Ameliyatın sonucundan bizi haberdarx et.Yaşamını nasıl sürdürüyorsun.Ne iş yapıyorsun,sağlığın nasıl,..

Gücünü yitirme.Güzel yarınları göreceğimize inancım var. Senin de bu inançla dopdolu olduğunu biliyorum.

Sevgiyle kucaklar,özlemle gözlerinden öperiz oğlum.

Baban

Babam şair Süleyman Okay'ın kaçaklığımın 4.yılında illegal yollardan ilettiği mektubu, 30 yıl sonra 12 Eylül müzesinde sergilendi.

V. "Hapiste yazmak... Bir tercih değil, zorunluluktur"

Politik mahpus yazar Muzaffer Tansu, 2013 Haziranında bana mektupla bir makalesini yollamıştı. Ben de onu bilgisayara geçip yayınlanmasına ön ayak olmuştum. Tansu'nun "Hapiste yazmak... Bir tercih değil, zorunluluktur."[2] Başlıklı yazısının bir bölümünü aktarıyorum: "Her mahpus isteyerek ya da istemeyerek, kâğıt kalemle yakınlık kurmak zorundadır. Demir kapıların hiç beklemediğiniz bir anda üzerinize kapanıp, bedeniniz üç duvar bir kapı konseptinde yaşamaya zorunlu bırakıldığı andan itibaren, teknolojinin amansız gelişimine yenik düşerek peyderpey tedavülden kalkma merhalesine giren mektuba dört elle sarılırsınız.

Mektup; tüm mahpuslar tarafından kabul görünen ve en sevilen yazı türüdür. Yemek, su, hava kadar yaşamsaldır mektup. Beklentidir, iletişimdir. Ne ziyaret gibi haftada bir saat ile ne de telefon gibi on dakika ile sınırlıdır. Anneden, babadan, eşten, çocuktan, kardeşten, sevgiliden, dosttan gelebilecek en güzel hediye ve mahpusun en değerli en özel eşyasıdır mektuplar. Yazan kişinin yakınlığı ve arz ettiği öneme göre defalarca okunur, ezberlenir dikkat ve şefkatle katlanarak zarfına konulur. Bu mektuplar, doğal afetlerde öncelikli kurtarılacak eşyaların başındadır.

Bu arada; hayatın her noktasında var olan risk faktörü sahneye çıkar, özlemle beklenen mektuplar sahiplerine ulaşamadan kaybolup gider!.. Her mahpusun ölülerini barındıran bir kayıp mektuplar mezarlığı vardır bilinmeyen bir yerlerde. Kim bilir!.. Belki bir gün zehirli atıklar, silahlar gibi toprak altından çuvallar dolusu mektuplar çıkacaktır…"

VI. Bir firarinin limon suyuyla yazdığı mektuplar

Eski bir mahpus ve cezaevi firarisi olarak hapishanelerde "illegal" haberleşme araçlarını çok kullandım. İçeriden dışarıya şifreli-kodlu mektuplar yolladım. 1980 yılında Adana cezaevinden firarımdan sonra, kaçak-sürgün hayatım boyunca da devam ettim bu illegal haberleşmeye. O zamanlar deşifre olma korkusuyla açıklayamadığımız "limon suyuyla", yani görünmeyen yazıyla mektuplar yazardık. Hapisten firar ettikten sonra yıllarca sürdü bu "limonlu" mektuplar. Dolmakalem haznesine limonun suyunu çekiyor ve geniş aralıklarla yazılmış mektuplarımızda satır aralarındaki boşluğa meramımızı yazıyorduk. Mektubu alan arkadaşımız da kâğıdı ısıtınca görünmeyen yazılar ortaya çıkıyordu. Daha sonra aynı işlemin başka ülkelerde sütle yapıldığını öğrendim. Ve aradan çeyrek asır geçince bu sırrın artık ifşa olduğunu öğrendim. Bu nedenle şimdi yazabiliyorum.

[2] www.gorulmustur.org

VII. Ve güncel hapishane mektupları

Ve o gün bu gündür, mahpuslarla dayanışma amacıyla ama bu kez legal mektuplaşmalarım devam ediyor. Hapishaneden aldığım çok sarsıcı mektuplar oluyor. Elle hazırlanmış zarflar. Ellerinde bulunan sınırlı boyalı kalemlerle süslenmiş mektuplar. Gazetelerden kestikleri çiçekleri kâğıdın kenarına yapıştıran sevgi dolu insanlar. Kendilerini, çocuklarını, özlemlerini anlatan, çoğu zaman da hapishanelerdeki yönetimin keyfi uygulamalarını, tecrit içinde tecridi, yasakları-cezaları betimleyen mektuplar. Ve bu nedenle hakkımda davalar da açılıyor. En son basında "Aziz Nesin'lik salyangoz davası" olarak geçen trajikomik bir soruşturma yaşadım. Politik mahpus Ahmet Bilge'nin hapishanede yapıp yolladığı karikatür olayı özetlemektedir.

Son birkaç yılda bana gelen mektuplardan sarsıcı bölümler aktarayım; 21 yıldır hapishanede olan Turan Demir'in, Tekirdağ hapishanesinden yazdığı, tümceleri yumruk gibi boğazımızda düğümlenen mektubundan bir bölüm:

> Kızımın adı Eylem ama onunla hiç birlikte kalamadım, gözlemleme imkânım olmadı, yeteri kadar tanımıyorum. Şu anda 21 yaşında üniversite öğrencisi ama toplam 21 defa ya görmüşüm ya da görmemişim, 21 defa dokunmamış, sarılmamış, kucağıma almamışım. Büyüdü kocaman bir genç kız oldu ona bir şeker, bir çikolata alamadım, bir oyuncak almadım, bir giysi alamadım, oysa ellerimde büyümesini, büyüdüğünü an be an görmeyi çok isterdim. Benden ihtiyaçlarını temin istemesini çok arzulardım. Gece yarıları ağladığını, güldüğünü, kapının önünde oynarken çamu-

ra batmasını sonra da taşı minik ellerine alarak her şeyi bir birine katmasını görmek isterdim ama hiç biri olmadı. Şimdi hapishaneye geliyor, olgun bir insan gibi karşımda oturuyor. Oysa ben onun çocuk kalmasını isterdim. Ben çıkacaktım, birlikte büyüyecektik ama olmadı…

Bebeğiyle birlikte hapishanede kalan Gazal Dülek anlatıyor:

> Sevgili Adil Okay, ilk tutuklandığımda (10 yıl önceye ait bir dosyadan dolayı aniden tutuklanmıştım. Suç: Konuşma yapmak.) kızım Ekin Şinar henüz 10 aylıktı. (…) Bu durumda "bu çocuk cezaevi koşullarında büyümesin diye ne yaptıysak, ne talepte bulunduysak kabul edilmedi. Sonuçta kalan cezamı, 4 yıl kadar süreyi, yatmam gerektiği söylendi. Bir bebek için çok uzun sayılacak bu süreyi savcı yüzüme okuduktan sonra bebeğimle birlikte cezaevine getirildik

ve bizim için zorlu süreç başlamış oldu.

Ekin Şinar henüz 10 aylık olduğundan anne sütü yanı sıra mama da veriyordum. Ve inanır mısınız dışarıdan mama almama izin verilmedi. Ona kendi sütümün yanı sıra normal süt vermek zorunda kaldım. Zaten cezaevindeki koşullar bir bebek için uygun değildi. 25 kişinin kaldığı kalabalık koğuşta ve onun için alternatif bir besini pişireceğim bir ısıtıcının dahi olmadığı, yasak olduğu koşullarda yaşamak zorunda kaldık. Sütü de sıcak su içinde ılıtıp verebiliyordum. Uzun süren mücadele sonucu ısıtıcı talebimiz karşılandı… Gazal Dülek, Gebze cezaevi. 01.11.2012…

30 Yıldır hapishanede olan Cuma Özkan:

Değerli Adil, ben toplam olarak 30 yıldır cezaevindeyim. Bu uzun yılların değerlendirmesini yazmıyorum. Benim durumumda kaç kişi var bilmiyorum. Bunu hukukla - adaletle izah etmek de zor... Bugün, 12 Eylül 2012. İlk tutuklandığımdan bu yana tam 32 yıl geçmiş. 12 Ekim 1980 yılında tutuklandım. Üç ay gözaltında her türlü işkenceyi gördüm. Daha sonra Adana Askeri Mahkemesinde idam cezası aldım. Yaşımın küçük oluşundan cezam 20 yıla indi. 1989 yılın başlarında tahliye oldum. 3.5 yıl dışarıda kaldım. 1993 yılında yeniden tutuklandım. O günden bu yana cezaevindeyim.

Değerli Adil Dost, ben 1993 yılında tutuklandıktan üç ay sonra kızım dünyaya geldi. 20 yıldır annesiyle birlikte beni yalnız bırakmadılar. Yozgat, Konya, Malatya, Antep Cezaevlerinde kaldım. Kızım Şehriban ve Annesi yaz - kış demeden, ekonomik sıkıntılarıyla birlikte hep yanımda oldular. Şimdi kızım üniversiteye gidiyor. Ben halen zindandayım. 1993 yılından bu yana eşim ve kızım hep peşimden geldiler. Kızımın bebekliğini cezaevinde gördüm. İlk yürümeye başladığında ziyaretime getirmişlerdi. Kapalı görüşlerde çocukları hükümlülerin bulunduğu bölüme bırakıyorlardı. 1-15 çocuk benim bulunduğum tarafa geldi. Tüm çocuklar baba-amca ya da dayılarıyla buluşmuşlardı. Ama ortalıkta ağlayarak dolaşan sonra tek başına duvar dibine gidip oturan bir çocuğa sahiplenen kimse olmamıştı. Ortalık çocukların sevinç çığlıklarıyla çınlıyordu. Daha sonra benim kızımın da gelen çocuklar arasında olduğunu öğrendim. Gidip gardiyana ve orada olan arkadaşlarıma sordum. Gelen çocukların hepsinin bunlar olduğu söylendi. Ağlayan çocuğun yanına gittim sakinleştirmeye çalıştım ama nafile. En sonunda kucağıma alıp görüş kabinine götürdüm ve annesine "bu kız Şehriban mıdır" diye sordum. Evet, cevabını alınca heyecandan ne yapacağımı bilemedim. Kızım da annesini görünce cama vurmaya başladı. İlk kez baba olarak çocuğumu kucağıma alıp öptüm. Gözyaşlarını mendilimle sildim…

> Ve emin ol Okay, gözyaşlarını sildiğim mendili 15 yıldır yıkamadan yanımda taşıyorum. Bunu ilk kez söylüyorum. Ama insanız işte. Devrimcilerin de duyguları vardır değil mi?[3] H tipi Cezaevi, Gaziantep

Bu trajik ama tarihi değer taşıyan örnekler çoğaltılabilir. Yukarıda birkaç bölümünü paylaştığım bu etkileyici mektuplar, 'Görülmüştür mahpus mektupları - resimleri sergisi'nde yer aldı. Sergi birçok kenti ve ülkeyi gezdi. Ve akabinde *Ben Çıkana Kadar Büyüme E Mi… Görüş Günlerinde Büyüyen Çocuklar* adlı kitapta toplandı.

Demem o ki bu mektuplar, 1990'lardan bugüne, yakın hapishane tarihini aydınlatmış oldu. Bilim insanlarına-edebiyatçılara kaynakça oldu.

Bitirirken yine bir politik mahpusun mektubundan alıntı yapmak istiyorum. Bu gün yaşamayan, kanser hastası olduğu halde tahliye edilmeyip hapishanede hayatını kaybeden İsmet Ablak'ın ölmeden birkaç gün önce yazdığı mektup, diğerleri gibi bir dönemin "devlet politikasını" özetliyor:

Kaynakça

Türkçe Sözlük, Türk Dil Kurumu Yayınları, 549, Ankara-1988, s.1003.

Okay, Adil. *Ben Çıkana Kadar Büyüme e mi…* Ankara: Nota Bene, 2013.

[3] Adil Okay, *Ben Çıkana Kadar Büyüme e mi…*, Nota Bene yayınları, Ankara, 2013.

İsmet Ablak. Doğum: 1969. Ölüm tarihi: 18 Temmuz 2009

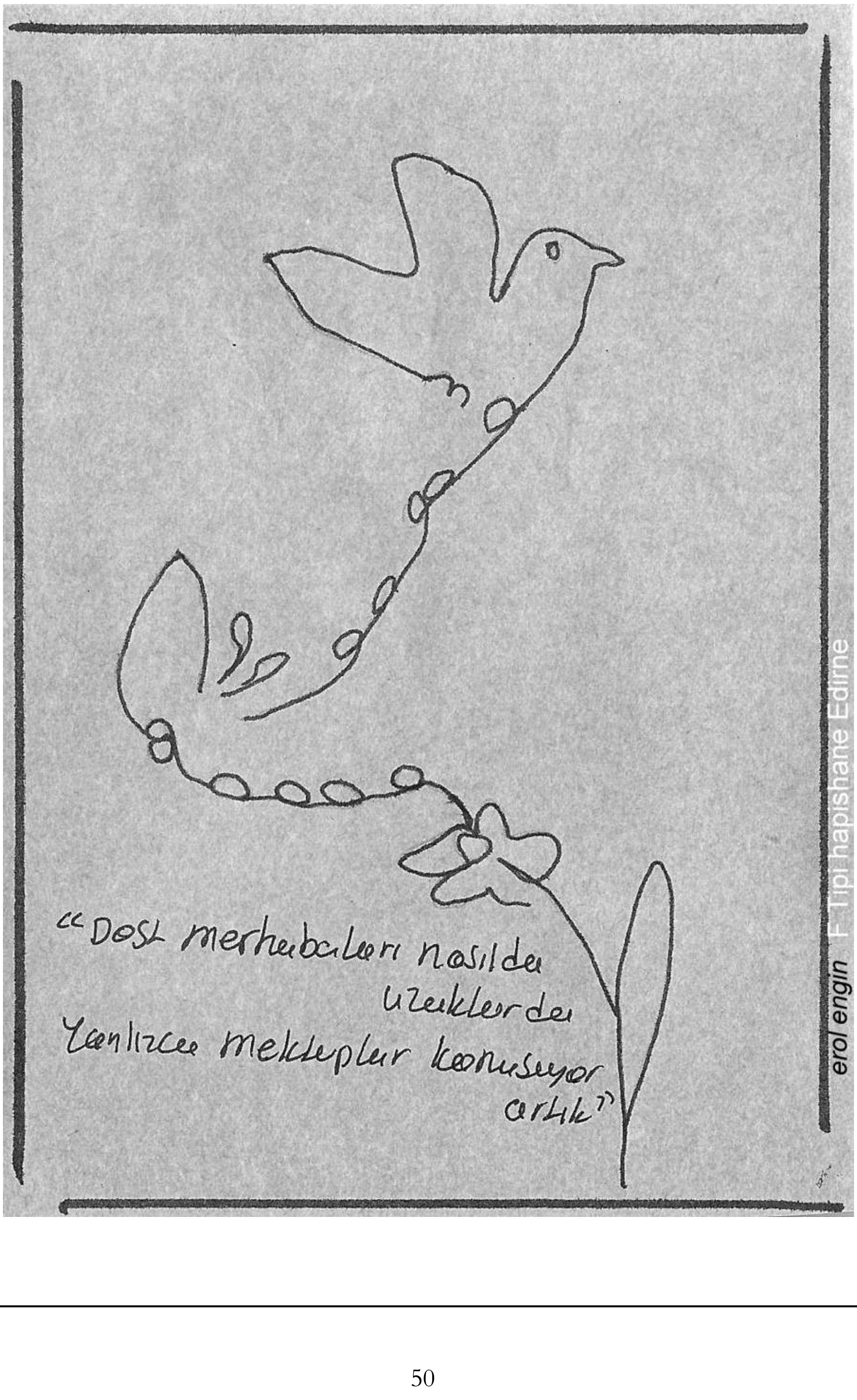
"Ben İsmet Ablak. Bu mektup elinize geçtiğinde, ben sonsuzluk âlemindeki yeni yaşamıma, yeni başlamış olacağım. Doğrusunu isterseniz nereden başlayacağımı bilemiyorum. Çünkü dünyadayken bir doğduğumu, bir de cezaevindeyken yaşadıklarımı biliyorum. Tüm hayatım, anlamlı mahkûmiyet yıllarındaki sessizlikler içinde geçti. Ses olduğum tüm zamanlarda bile, sessizliğe itildim. Yatılı okulu okurken de Türkçeyi pek bilmezdim ve bilmemek de suçtu. Konuşamadığımız için hep dayak yerdik. En çok dayak yiyenlerden biri de bendim. Sessizdim. Sessizliğim başıma bela olmuştu; tavır olarak bilinirdi.(…) Ve büyüdüm bir gün içeri alındım. 20 gün boyunca Aliye bekânın sevgili kara kollarında, kara günlere, kâbuslara budandım. Ben yine sessizdim; bağırmadığım, konuşmadığım için, anamdan emdiğim ak sütü fitil fitil burnumdan getirdiler.(…)

Cezaevi yıllarım zordu. Karartma gecelerini izleyenler, 'Bu insanın çığlıklarını unutmayın' diyenlerin hayatını bilenler, beni iyi anlarlar. Biz 'insanlık onuru' dedik. Ve bunun cefasına göğüs gerdik; sürgünler oldu. Dirhem dirhem eriyenler ve alev alev yananlar oldu. Ama biz bu soğuk demir ve duvar ortasında yaşamın sessiz çığlıkları olmaya devam ettik.(…)

Derken bir gece vakti aniden titremeye başladım, gözlerimi hastanede açtım. Ameliyata yattım. Ameliyat olurken de kanser olduğumu söylemediler. Hani bilmiş olsaydım, belki sevdiklerimi hazırlardım. Böyle ani olmazdı gidişim. İtiraf etmeliyim ki hastanede kaldığım o izbe yerde, bedenim çok zorlandı. Havasız ve ışıksızdı, hemen her gün ameliyata alınıyordum ve bedenim paralanıyordu. Dışarıdaki dostlar kan vermek için kilometrelerce yol gelip, sıra alıyorlardı. Yoksulluk hepsinin belini bükmüştü. Gözlerinin feri kaçmıştı. Damarlarındaki kan miktarı, hayata tutunmalarına ancak yetiyordu. Onun da yarısını bedenimi diri tutmak için veriyorlardı. Mahkûm arkadaşlarım kanlarını paylaşmak için başvurmuşlardı. Ama bürokrasinin soğuk çarkları donmuştu.(…)

Ben, sessizce yaşadım. Sessizce direndim ve bu dünyayı sessizce terk ettim. Gücümü sizlerden ve daha önce inançları uğruna gidenlerden aldım. Sizin şahsınızda tüm dostlarıma ve insanlığa veda ediyorum. Sevgiyle kalın. İsmet ABLAK" [4]

[4] *a.g.e.*


"Dost merhabaları nasılda
uzaklarda
Yalnızca mektuplar konuşuyor
artık"
erol engin F Tipi hapishane Edirne

2.2.1983

Selam dost,

ah şu mektuplarınızda olmasa ne yapardım bilmiyorum. Ne zaman mektup alsam, evdekiler yüzümdeki ifadeden hemen anlıyorlar. "Bugün yine iyisin" diye takılmaktan geri kalmıyorlar. Mektubunu 4-5 kez okudum galiba, daha okuyacağım dan başka. Uzun zamandır hasan'dan mektup alamıyorum.

Ailenle haberleşebiliyor musun. Giysi ihtiyacınız var mı. Yazarsanız iyi olur. Merak etme hasan'ın ve senin kazağı ay sonunda göndereceğim. Hani sen geçen sene Ayşe'den kazak örmesini istemişsin. Gerçekten örüp, kargıyla göndermişler (kanvereng desenli) ama sana vermemişler galiba. Ben sorunca Aslı anlatmıştı.

Neyse arkadaşım yazacaklarım şimdilik bu kadar. Sağlık ve başarı dolu günlerin sizin olması dileğiyle

ESEN KAL.

Ayrıca kardeşlerime en içten selam ve sevgilerimi iletirsen sevinirim. Mektubunu bekliyorum.

Özlemle kucaklarım

Kardeşin Engal.

1981

Beğeneceğini umduğum bir şiir yazıyorum.

TEKİL

Hepimiz ayrı kişileriz
ne denli sevsek de birbirimizi
ortaklaşa özlesek de
acılarımızı kendimiz çekeriz.
Bak sancılar üretiyor bedenimiz,
başkasının duymayacağı
Ahmet Mehmet'e bunca uzak
o zaman susmayı
yeğleriz.
Dayan şimdi kendi gövdem
kimseden bir şey beklemeden,
daha önce de gördük bunları
sık dişini hiç teklemeden.

Talip Apaydın

Erol ZAVAR
1 Nolu F Tipi Hapishane
A-5-13 SİNCAN/ANKARA

...
Ve ansızın dünyamızı göreceğiz bir sabah
Göreceğiz ki
Biz dünyamızı gerçekten görmemişiz daha
Geceyi, gündüzü, yıldızları
Görmemişiz hiç
Tanışmaya komamışlar bizi güzelim
dünyamızla
Öyleyse dostlar bırakın bu yalnızlıkları
Bu umutsuzlukları bırakın kardeşler
Göreceksiniz nasıl
Güller güller güller dolusu
Nasıl gül kokacağız birlikte
Amansız acımasız kokacağız
Dayanılmaz kokacağız nefes nefese

İdip CANSEVER

Yıldırım DEMİR
M Tipi Kapalı
Cezaevi A-11
Silifke/MERSİN

TECRİDİ KIRALIM!!
Bir cezaevi arkadaşı da sen seç!
UMUT OL!

YENİŞEHİR BELEDİYESİ
TECRİDİ KIRALIM
BİR ADRES ALIP
BİR MEKTUP YAZALIM!
www.gorulmustur.org
YENISEHIR BELEDIYESI

Öz: Bu çalışmada "mektubun" tarihteki ve edebiyattaki yerine değinilerek, hapishanelerden yazara gönderilen "görülmüştür" mühürlü mahpus mektupları ile Türkiye hapishanelerinin yakın tarihi anlatılıyor. 1980'den bugüne hapishanelerdeki hak ihlalleri, hasta olan ve öleceği bilindiği halde serbest bırakılmayan mahpusların ölüm döşeğinden dışarı yolladıkları orijinal mektupların sunduğu gerçeklikler aktarılıyor.

Anahtar sözcükler: Mektubun edebiyattaki yeri, mahpus mektupları, hapishane tarihi, hak ihlalleri.

"Seen and Approved": Letters from Prison

Abstract: In the light of the significance of letters in history and literature, the article presents the recent history of prisons in Turkey through letters sent to him. The letters sent from the prison were read and sealed with a note "seen and approved!" by the authorities. Those letters sent to the author by prisoners who were fatally ill reveal the tragic realities such as human right violations especially after the coup d'etat of 1980.

Keywords: Letter in literature, prisoners' letters, the recent history of prison, human rights violations

Johannes Junius'un 24 Temmuz 1628 Tarihli Son Mektubu

Haydar AKIN

Zue vil hundert tausent gueter nacht hertz liebe dochter Veronica vnschuldig bin ich in d[as] gefengnus kommen vnschuldig bin ich gemarttert worden, vnschuldig muß ich sterben.[1]

Johannes Junius,
24 Temmuz 1628, Bamberg

I. Giriş[2]

Avrupa topraklarında yaklaşık 350 yıl süren cadı avları zirve noktasına, 1580-1630 yılları arasında, bugünkü Almanya'nın güney, güney-batı bölgelerinde ulaşır.[3] Anılan dönemde bir günde yüzlerle ifade edilen infazlar yanında, alışılagelmiş cadı profili de hızlı bir değişime uğrar. Her ne kadar yaşlı, kimsesiz, yoksul, kadın olarak tanımlanan geleneksel cadı figüründeki değişim 16. yüzyılın başlarında gerçekleşmiş olsa da, bu dönemde henüz bir dönüşümden söz edebilmek

---

1 "Yüzlerce binlerce kez iyi geceler canım kızım Veronika. Suçsuz yere hapse atıldım, hiç bir suçum olmadığı halde işkence gördüm, suçsuz olduğum halde öleceğim." Cadılıkla suçlanan Bamberg belediye başkanı Johannes Junius'un kızı Veronika'ya hapishaneden yazdığı mektubun ilk iki cümlesi.

2 Bu makalenin, 'hazırlanma amacını' aşmaması adına 'Giriş' bölümünde verilen bilgiler için, zorunlu olmadıkça kaynak gösterilme cihetine gidilmemiştir. Meraklı okur *Ortaçağ Avrupası'nda Cadılar ve Cadı Avı* (2011) başlıklı çalışmamıza bakabilir.

3 Avrupa'da 1560-1750 yılları arasında yaşanan, en büyük 16 cadı avından 10 tanesi, Almanya topraklarında yaşanmıştır.

mümkün değildir. Giderek takibe uğrayan kadınların yaş ortalaması düşer, kimsesizlik, yaşlılık, yoksulluk ve 'çirkinlik' gibi folklorik ve daha çok geleneksel büyücü/lük ile örtüşen kavramlar yeni cadı davalarının açılmasında belirleyici olmaktan çıkar. Her yaştan, meslek ve gelir grubundan, sosyal sınıftan kadın takibe uğrar. 16. yüzyılın ikinci yarısında çocuklar, bir "oyun" olarak gördükleri yargı süreçlerine önce gönüllü tanıklar, giderek kurban olarak dâhil edilirler.[4] Nihayet kendilerini, yaklaşık 200 yıldır süregelen bu legal linç sürecinde adeta dokunulmaz gören erkekler de sanık sandalyesine oturmaya başlar. Soylu, varlıklı, hatırı sayılır, unvan ve erk sahibi, nihayet "erkek" olmak kimseyi cadılık suçlamasından muaf tutmaya, yakılmaktan kurtarmaya yetmez: Son tahlilde Âdem'in soyundan hiç kimse artık güvende değildir.

Kıta Avrupası'nda ilk kez 15. yüzyılın başlarında gündeme gelen cadı avlarının tümüyle Katolik Kilisesi'nin kontrolünde şekillendiğini söyleyebiliriz. Her ne kadar Kilise'nin iç düşmanları, heretik tarikatlar ve kâfirler ile mücadelesi 12. yüzyıla kadar uzansa da, kurumlaşmış mücadele 13. yüzyılın ilk yarısında kurulan Kutsal Engizisyon Mahkemeleri marifetiyle başlatılmıştır. Bu süreçte büyük ölçüde deneyim kazanan Katolik dünyasının yönetici ruhban eliti, Reformasyon dönemine kadar yarattığı farklı düşman kategorileriyle takip ve avlanma histerisini canlı tutabilmiştir. Reformasyon dönemini takiben Protestan yoğunluklu bölge yönetimleri, cadı avında Katolikler ile adeta bir yarış içine girerler. Hukuk ve mahkemeler sivilleştikçe yargılamada adaletsizlik ve acımasızlık azalmadığı gibi daha da artar. Her vesileyle Katolik Kilisesi'nin açgözlülüğünden, kanonik hukukun acımasızlığından dem vurup, 'inanç' adına masum insanların kanını akıtmakla suçlayan, Protestan bölge yönetimleri, kurdukları sivil hukuk mahkemeleri aracılığıyla, Cadı Avı Çağı'nın[5] en acımasız işkence yöntemlerini uygulama emrini vererek, adeta yaşayan birer ölü haline gelmiş, yüzlerce insanı ardı ardına yakılmaya gönderir ve mallarına el koyar.[6] Diğer yandan kendileri de,

---

[4] Avrupa'da çocuk cadılar ve çocuk cadı avı, cinlenmiş çocuklar konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Akın, 2010.

[5] 'Cadı Avı Çağı' tanımı, Avrupa topraklarında cadı avlarının yoğun biçimde yaşandığı 1430-1780 yıllarını kapsayan 350 yıllık dönemi tanımlamak için tarihçiler tarafından kullanılmaktadır. Bkz. Behringer, 1998: 35.

[6] Her vesileyle dillendirdiğimiz üzere, Kıta Avrupa'sı tarihinde en acımasız sorgulama ve infaz ritüelleri, yaygın kanının aksine, Ortaçağ'da değil, hukuk kurallarının sivilleşme sürecine girdiği dönemde, Erken Yeniçağ'da (1550-1648), görülen yargılamalarda gerçekleşmiştir. Bu dönemde en sık görülen ve niteliksiz (adi) olarak tanımlanan, hırsızlık, tecavüz, soygun, eşkıyalık; serserilik ve zaman zaman nitelikli dilencilik gibi suçları işleyenlerin cezası ölümdür. Ortaçağ boyunca Kilise Hukuku'nda suçun kime, hangi otoriteye veya makama karşı işlendiği öne çıkmakta, cadılık, büyücülük, falcılık vb. pratiklerin faillerinin öncelikle doğru yoldan ayrılarak Tanrı'ya karşı çıktıkları (inkâr), inananları rencide ettikleri gerekçesiyle cezalandırılmışlardır. Ancak hukukun Kilise'nin tahakkümünden kurtulması ve yeni (sivil) hukuk normlarının ortaya çıkmasıyla, şeytan işbirliğinde kişiye (canına ve/veya malına) verilen zarar ön plana çıkarmaya başlar. Aşağıda bahsi geçen Bamberg belediye başkanı Johannes Junius ve diğer varlıklı, soylu erkeklerin yaratılmış suçlarla yargılanması ve mallarına el konmasından da anlaşılacağı üzere bu davalar giderek, adeta yamalı bir halıyı (*Flickenteppich*, Roper, 2007: 31) andıran, yüzlerce küçük siyasi özerk birimden (*Territorium*)

reform karşıtlarının amansız takibine uğrayan ve acımasızca kurban edilen Protestanların cadı avlarında üstlendikleri aktif rol şaşırtıcı ve bir o kadar da ironiktir.

Yukarıda özetlenen sürecin sonucunda ortaya çıkan tablonun içinde yer alan "erkek cadı"[7] kavramı, geleneksel ve"modern cadı" tanımlarına[8] en azından cinsiyet bağlamında aykırılık oluşturur. Son tahlilde cadının/büyücünün cinsiyeti "kadın"dır.[9] Yetişkin, meslek ve unvan sahibi kentsoylu erkeklerin cadılıkla suçlanması ilk başta şaşkınlık yaratmış, yadırganmış olmakla birlikte, döneme özgü ekonomik, sosyal ve nihayet politik koşulların dayattığı, sürece uygun düşen niyetlerin belirginleşmesiyle giderek sıradanlaşmıştır. Kırsal bölgelerde yaşayan yoksul köylü erkeklerden çok, varlıklı, güç sahibi erkeklerin cadılık suçlamasıyla yargılanması, sürgün veya infaz kararı sonucunda tüm mallarının müsadere edilerek yargılayan mahkemenin kayyumluğuna bırakılması, cadı avı sorunsalına ilişkin birçok soruyu da beraberinde getirmektedir. Ancak bu ve benzeri sorunları tartışmak bu makalenin amacı dışındadır.

Buraya aldığımız metine konu olay, 17. yüzyılın ilk çeyreğinde Almanya'nın Franken bölgesinde görülen yüzlerce davadan biri olması nedeniyle *sıradan*, ancak bir erkek cadı davasının sorgu, işkence ve karar alma sürecinin tüm boyutlarına tanıklık edecek *içeriden* bilgilere dayanması nedeniyle ise özel ve kıymetlidir.

II. Öykü/Arka Plan

Aşağıda Türkçeye aktarmaya çalıştığımız metin, son cümlesi 24 Temmuz 1628 tarihinde yazılmış bir mektuptur.

---

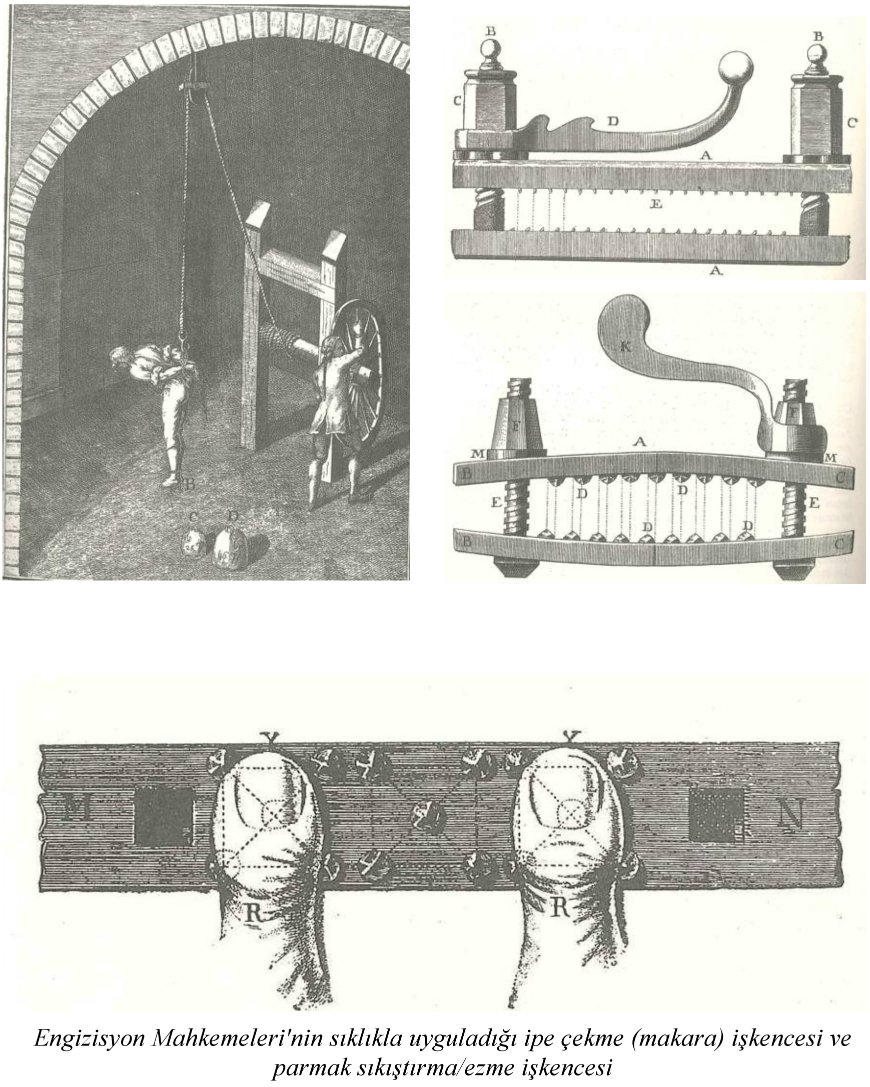
oluşan Almanya'da ortaya çıkan yeni kazanım ve paylaşım sürecinin önemli bir unsuru haline gelmiştir. Yine değişen dengelere göre yapılan politik hesaplar, Kilise'nin ayakta kalabilmek için inşa etmeye çalıştığı yeni istismar modeli ve ekonomik konjonktür yanında, coğrafi unsurlar cadı avlarının zirveye ulaşmasında etkili olacaktır. Diğer yandan 1628 yılının, iklim tarihçileri tarafından iklim koşullarında yaşanan olumsuzluğu vurgulamak üzere "yazı yaşamamış yıl" (Behringer, 1998: 54) olarak tanımlanması bu unsurların cadı avı histeri üzerindeki etkisine küçük bir örnektir.

[7] Erkek cadı (*Hexer*; *malewitch*) kavramının ortaya çıkışı ve erkek cadıları doğrudan ele alan araştırma sayısı azdır. Batı dillerinde erkek, dişi cadı kavramlarını (bkz. *Introduction*) ve Johannes Junius (Bamberg) davasını ele alan bir çalışma için bkz. Apps ve Gow, 2003. Yine Kutsal Roma Cermen İmparatorluğu'nda erkek cadıları ve erkek cadı avlarını ele alan bir çalışma için bkz. Schulte, 2001.

[8] Şeytanla işbirliği öğretisi, cadıların sabbatı, gece yolculukları ve hayvana dönüşme unsurlarının birleşimiyle ortaya çıkan 'Modern Cadı' kavramı, Kıta Avrupa'sında 15. yüzyılın ilk yarısından itibaren genellikle bir ihbar üzerine takibe uğrayan, mahkemelerde işkence altında sorgulanarak yargılanan, beraat etmeleri halinde sakıncalı görülerek yaşadıkları yerden sürgün edilen ve sahip olduğu mallara el konulan kadınları tanımlamak için kullanılmaktadır. Bu bağlamda *yeni* kavramın, geleneksel/folklorik büyücü/cadı figürü ile doğrudan hiçbir ilişkisi yoktur. Sadece Antropolojik ve kültürel bir mirastan söz edilebilir.

[9] Bu konuda *Kebikeç*'in (2002: 157-165) 13. sayısında yer alan "Cadının Cinsiyeti Kadındır" başlıklı makalemize bakılabilir.

Cadılık suçlamasıyla 55 yaşında tutuklanan, 28 Haziran 1628'de ilk kez sorgulanan, Bamberg belediye başkanı Johannes Junius, dava süresinde verdiği ifadeyi ve gördüğü işkenceyi kızı Veronika'ya mektup olarak kaleme alır. Yazısının sonlarına doğru çektiği büyük acılar nedeniyle yazmakta zorlandığı mektuptan kimseye söz etmemesini, sadece güvenilir bir insan olan amcasına okutmasını ister. Yine bin bir zorlukla hapishaneden çıkartabildiği bu son anısının, ortaya çıkması durumunda, kendisinin olduğu kadar, görevlilerin ve gardiyanların başının büyük derde gireceğini yazar. Cadılık suçlamasıyla yargılandığı davada suçlu bulanan Johannes Junius, bu mektuptan 13 gün sonra, 6 Ağustos 1628'de yakı-



Engizisyon Mahkemeleri'nin sıklıkla uyguladığı ipe çekme (makara) işkencesi ve parmak sıkıştırma/ezme işkencesi

Hava Büyüsü Hazırlığında İki Cadı (1490/91) Anonim.
Ulrich Molitor'un Cadı Sanatı; Cadı Denilen Kötü Kadınlar Üzerine... *başlıklı kitabından.*

larak idam edilir. Junius'un, o dönemde, daha az acı çekmek amacıyla[10], canlı canlı yakılmamak için başvurulan bir yöntem olan, Af Dilekçesi'ni[11]verip vermediği bilinmiyor. Kaldı ki, bu dilekçeler her koşul ve şartta kabul görmüyordu. Johannes Junius'un dilekçesi kabul edilseydi, önce başı kılıçla kesilecek daha sonra bedeni ateşte yakılacaktı.[12]

Günümüzde Almanya'nın Bavyera Eyaleti'nin kuzeyinde yer alan Bamberg, cadı avlarının en yoğun olarak yaşandığı yerleşim merkezlerinden birisidir. Reformasyon karşıtlığının hız kazandığı ve Otuz Yıl Savaşları'nın sürdüğü dönemde yaşanan cadı avı histerisi özellikle güney/güneybatı Almanya'da adeta bir sürek avına dönüşmüştür. Bamberg'i prens payesiyle yöneten 4 piskopos[13] döneminde (1591-1633) açılan cadı davalarında suçlu bulunarak yakılanların sayısı

[10] Cehennemi temsilen canlı canlı yakılma ritüeli sadece acılı bir ölüm olmanın ötesinde, Hıristiyan dünyasında yaygın kabul gören bir inanışa göre, ruhun Araf'ta takılarak, selamete ulaşmasına, cennete gitmesine engel oluyor ve vaftiz ol/a/mamış olanlara, kâfirlere benzer bir sonun yaşanmasına neden oluyordu.
[11] *Gnadenzettel*
[12] Johannes Junius'un karısı da cadılık yaptığı gerekçesiyle tutuklanmış ve suçlu bulunarak 1627'de yakılmıştır.
[13] *Fürstbischof*

zirve noktasına ulaşır. Güney/güneybatı Almanya'da 1573-1637 yılları arasında, 9 merkezde yapılan yargılamalar sonucunda 6629 kişi infaz edilmiştir.[14]

Bamberg belediye başkanı Johannes Junius hakkında cadılık davası, yukarıda anılan yönetici piskoposlardan sonuncusu olan ve Cadı Yakıcı, Cadı Avcısı, Cadı Piskoposu[15] lakaplarıyla tanınan Dornheimli II. Johann Georg Fuchs döneminde (1623-1633) açılacaktır. Bamberg ve Zeil am Main'de 4 piskoposun yönetim dönemini kapsayan 42 yılda 600'den fazla kişi işkence altında sorgulanmış ve yakılmaya gönderilmiştir.[16] Son yıllarda yapılan araştırmalar kurban sayısının Behringer'in (1998) hesabından daha fazla olduğunu ortaya koymaktadır. Aschausenli piskopos Johann Gottfried döneminde (1609-1622) falcılık, büyücülük ve benzeri doğaüstü sanatları icra edenlere karşı ağır yaptırımlar getiren emirname ile (1610) hız kazanan davalarda, tüm başpiskoposluk bölgesinde, 1612-1630 yılları arasında yaşanan üç dalgayla 884'nün adı belirlenmiş, yaklaşık 1000 kişinin cadılıktan suçlu bulunarak katledildiği anlaşılmaktadır.[17] Piskoposluk bölgesinde, aralarında belediye başkanı Johannes Junius'un da yer aldığı, cadıları donanımlı bir işkence evinde daha hızlı yargılayabilmek için Bamberg'de inşasına 1627 yılının Haziran ayında başlanan, etrafı sağlam duvarlarla çevrili Cadı Ceza/Evi[18] aynı yılın Ağustos ayından tamamlanmıştır. Yargılama, tutukevi ve işkence evi gibi bölümlerden oluşan bu yapı bütünlüğünde, Bamberg belediye başkanı Johannes Junius dışında, dönemin diğer bazı önemli kişileri de yargı-

---

[14] Kendisini cadıların yok edilmesine adamış piskopos II. Johann Georg Fuchs dönemi, kayıtlara geçmiş 600 kurbanla Almanya'nın en acımasız cadı avcıları listesinde altıncı sırada bulunmaktadır. Behringer, (1998: 57). Günümüzde tarihçiler Almanya topraklarında cadı avlarında yaşamlarını yitiren kurbanların sayısının 25.000 civarında olduğu konusunda birleşiyorlar. Bu kurbanların yaklaşık %30'u, Bamberg, Würzburg gibi kentleri de içine alan, Main–Franken (3.600) ve güneybatı Almanya (4.200) şeridinde yaşıyorlardı. Dillinger, 2007: 89-90.

[15] Behringer (1998: 57), anılan dönemde cadı avında aktif rol üstlenen piskoposlara atfen verilen 'Cadı Piskoposları' (*Hexenbischöfe*) unvanını taşıyanlara örnek olarak II. Johann Georg Fuchs'un adını anıyor. Aynı konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Soldan-Heppe, 1999: II, 2 vd.

[16] Behringer (1998: 57). Bamberg'de görülen cadı davaları ve Junius davası hakkında bkz. F. Leitschuh, 1883: 31 vd.; Wolf, 1995, 358-363.

[17] Avrupa'da yaşanan tüm cadı avlarında sorgulanan, dava sonunda infaz veya beraat eden kayıtlı sanıkların yüzde %25'i erkektir. (Gehm, 2004; Roper, 2007: 247) Ancak erkek kurban sayısının, kadın kurban sayısından fazla olduğu bölgelerde vardır. Örneğin İzlanda'da kurbanların %92'si, Normandy'de %73'ü, Estonya %60'ı, Burgundy'de ise %52'si erkektir. Ancak bu sonuçlar, anılan bölgelerde avın düşük yoğunlukta yaşanmış olması nedeniyle tablonun bütününde etkili olmaktan uzaktır. (Apps-Gow, 2003: 45) Bamberg'deki kurban sayısı hakkında bkz. Soldan-Heppe, 1999: II,3-4. Bamberg cadı avlarında yaşamını yitiren kurbanların kimlikleri, hangi konularda suçlandıkları, yaş ve medeni durumları ve infaz tarihleri hakkında ayrıntılı bir liste için bkz.
http://www.antonpraetorius.de/downloads/namenslisten/Bamberg%20Namensliste%20Opfer%20mit%20Todesdatum.pdf (02 Eylül 2014)

[18] *Drudenhaus, Trudenhaus, Malefizhaus, Hexengefängnis.* 1635 yılında yaralı vicdanları rahatlatmak için yıkılan ve enkaz malzemesi 1654 yılında inşa olunan Kapuzenler manastırında kullanılan bu yapının mimari öyküsü, planı ve tarihsel önemi üzerine ayrıntılı bilgi için bkz. Engerisser, 2008; Leitschuh, 1883: 43 vd.

lanmıştır. Bunlar arasında Bamberg şansölyesi Dr. Georg Haan (14 Temmuz 1628'de önce kafası kesilmiş, daha sonra yakılmıştır), Georg Neudecker, Daniel Bayer, Albert Richter ve Zeil belediye başkanı Johann Zanghans'da vardır. Soruşturma aşamasından sonra tutuklanan sanıkların (sürgüne gönderilme kararı alınanlar da dâhil) tüm mallarına (nakit-gayrimenkul) piskoposluk makamı adına el konulmaktadır. Bu sadece cadı davalarında değil anılan dönemde görülen diğer davalarda da uygulanan bir yöntemdir. Sanık, ekonomik gücü varsa, ceza evindeki iaşe ve ibate giderlerini, gardiyan ve cellât maaşlarını ve mahkeme heyetti üyelerinin ücretlerini de karşılamak zorundadır. Ancak Bamberg'de görülenler benzeri, ünlü ve soylu kişilere karşı açılan davalarda mahkeme tarafından el konulan mal varlığı, dava sahiplerinin 'gerçek niyet'i ortaya koyacak düzeydedir. Bamberg piskoposluk bölgesinde görülen yargılamalarda, varlıklı kişilerden kazanılan mal varlığının 500.000 Gulden'in üzerinde olduğu bilgisi kayıtlarda yer almaktadır.[19]

Cadı süpürgesinde uçan cadılar (1440/1451) Martin Le France'ın Notre Dame (Arras) Manastırı'nda bulunan Champion des Dames *isimli kitabından gravür.*

[19] Leitschuh, 1883: 60 vd.; Soldan ve Heppe, 1999: II, 3. Sadece Neudecker'in mal varlığının 100.000 Gulden'e ulaştığı anlaşılmaktadır. Looshorn (1908), *Geschichtedes Bistums Bamberg*, cilt. 6, 33-82'den aktaran, Engerisser, 2008. Yörenin zengin ve soylu aile bireylerinin yargılandığı davalarda zaman zaman Kilise'ye ve/veya şehir idaresini temsilen mahkemeye, ekilebilir araziler, küçük göletler, koruluklar hatta içinde çok sayıda insan barındıran köyler intikal etmektedir.

III. Yöntem/Sorunlar

Biz bu çalışmada Johannes Junius'un kızına hitaben yazdığı ve orijinali Bamberg Devlet Kütüphanesi'nde olan[20] gizli mektubun[21] üç farklı transkripsiyonunu[22] esas aldık, ancak ana izleğimizi, Tarih Bilimi sitesinde[23] yer alan metin [A2] oluşturdu. Anlam ve karşılık bağlamında zorlandığımız satırlarda günümüz Almancası'na[24]nakledilmiş[25] metinle[26] karşılaştırdık. Yine Leitschuh (1883) metnini esas alan Appsve A. Gow'daki,[27](2003) İngilizce çeviriye, söyleyiş olanakları bağlamında göz attık. Diğer yandan davanın günümüze kadar gelebilmiş tutanaklarına dijital ortamda ulaşılabilmektedir.[28]Bu davada mahkeme heyetinin tutturduğu *resmi* kayıtlar (sanığın ifadesi), ile tutuklu yargılanan Johannes Junius'un gizli mektubunda yazdıklarının yer yer *uyumsuzluğu*, en azından tarihçiler açısından, ilginç ve bir o kadar da dikkat çekicidir. Tutanaklarda, Junius'a atfedilen cadılık suçlamasına mesnet oluşturacak tüm pratikler[29] ve ihbar ettiği

---

[20] R.B.Msc.148, Nr.300, 1r-2v (*Kassiber*). [D1] https://www.historicum.net/fileadmin/sxw/Themen/Hexenforschung/Themen_Texte/Unterricht/bamberg_kassiber_quellen.pdf

[21] *Bamberg Kassiber*

[22] [A1] Behringer, 2001: 306-311; [A2] Tarih Bilimi web sitesi: https://www.historicum.net.; (A3) Leitschuh, 1883: 49-55.

[23] Başta cadı avları olmak üzere Almanya ve Avrupa tarihi üzerine, alanlarının en saygın araştırmacı ve tarihçilerinin çalışma, yorum ve tenkitlerine yer veren bu siteye ulaşım için https://www.historicum.net.

[24] *Neuhochdeutsch*

[25] *Übertragung*

[26] [B1] Tarih Bilimi web sitesi: https://www.historicum.net.

[27] Apps ve Gow'un Leitschuh'un yanı sıra, G. L. Burr'un (Philadelphia, 1897) çevirisi, Soldan ve Heppe, (1911-12) ve Behringer (1988) metinlerinden faydalandıkları anlaşılıyor. Apps ve Gow. 2003: s. 159-166 (Dipnotlar dâhil).

[28] [C1] Tarih Bilimi internet web sitesi: https://www.historicum.net.

[29] Johannes Junius davasının tutanaklarında mektupta yer alamayan birçok ayrıntı yer almaktadır. Junius'un itiraflarına temel olan bu ayrıntılar, yukarıda da belirtildiği üzere, modern cadı kavrayışına ilişkin önemli unsurları barındırmaktadır. Dava tutanaklarına yer alan bu unsurlar (Junius'a atfedilen suçlar) şöyle sıralanabilir: Cadıların kara büyü ayinine katılarak yiyip, içip, dans etmesi [1r,4r,4v]; hamursuz fodla'yı (*Hostia*) toprağa gömmesi [1r]; sorgusunda bedeninin sağ tarafında görülen yonca yaprağı şeklindeki mavi lekeye 3 kez iğne batırılmasına rağmen hiç acı duymaması ve yaranın kanamaması (bedende şeytan emareleri) [2r]; şeytanla işbirliğine girmeden önce içine düştüğü melankolik ruh hali [2v]; sığırtmaç kız görüntüsünde şeytan (teke) ile girdiği cinsel ilişkide yaşadığı soğukluk [2v]; Tanrı'yı inkâr etmesi ve şeytan tarafından vaftiz edilmesi [3r]; sığırtmaç kız kılığındaki ayartıcı şeytanın siyah bir köpek olarak Junius'un yatağına gelebileceğini söylemesi (hayvana dönüşme) [3v]; şeytan sevgilinin onu, küçük oğlunu öldürmek için teşvik etmesi, bu nedenle zehirli bir toz (*grawes Pulfer*) vermesi, yine manastırdaki rahibe kızını öldürmeye ikna çabaları (zararlı büyü) [5r]; tutuklanmadan beş gün önce kiliseye giderken kötücül düşman (*böese feindt*) teke kılığında karşısına çıkarak yakın zamanda tutuklanacağını, ancak onu kendisinin kurtaracağını söylemesi. [5v].

kişilerin isimleri ayrıntılı biçimde yer alırken, Junius'un mektubunda, tabiatıyla, daha çok çektiği acıları ve suçsuzluğunu öne çıkaran satırlar yer almaktadır.[30]

Metni Türkçeleştirirken, anlaşılabilir olma kaygısının öne çıktığını söyleyebiliriz. Mektubun işkence görmeye ellerinin başparmaklarından başlanmış bir insan tarafından 17. yüzyılın ilk çeyreğinde ve hapishane koşullarında yazıldığı[31]düşünüldüğünde, orijinal metnin transkripsiyonunda yaşanan zorluklar tahmin edilebilir. Kaldı ki Topalović ve Hille (2007) ikilisinin de gösterdiği gibi, içeriği, ifade amacı ve devamı olup olmadığı anlaşılamamış ve nihayet okunamamış satırların[32] varlığı da, bu durumu teyit ediyor. Türkçeleştirmeyi, son tahlilde metnin bir *mektup* olduğunu unutmadan, olabildiğince *sade* kalması amacıyla açıklayıcı dipnot sayısını sınırlı tutmaya çalıştık. Ancak metinin anlaşılabilir kılınmasını sağlamak için, bizce gerekli yerlerde, dipnot ile açıklama yapmaktan da çekinmedik. Cümleler çok anlaşılmaz hale gelmedikçe Junius'un yer yer diyalog ve daha çok da anlatı üslubunda kaleme aldığı cümlelere sadık kalmaya çalıştık. Ancak ifadenin karışması ve giderek anlaşılamaz hale geldiği durumlarda, akıcı bir okuma sağlanabilmesi amacıyla, metnin özüne aykırı düşmeyecek biçimde noktalama işaretleriyle, daha çok da tarafımızdan ilave edilen sözcüklerle[33] müdahale etme yoluna gittik. Türkçeleştirdiğimiz bazı sözcüklerin, sözcüğün, kavramsal önemine binaen ve/veya alternatif karşılıkları olabileceğinden hareketle Almancalarını da, verdik. Apps ve A. Gow'da (2003) yer alan, A. Kors ve E. Peters'in Leitschuh'u (1883) esas alan İngilizce çeviriden, zaman zaman ifade bağlamında yararlandığımızı söyleyebiliriz.

Umarız, çok kıymetli bu son mektubu, en az eksik ve hatayla Türkçeleştirebilmişizdir.

Johannes Junius: "*Bet für mich als dein Vatter für ein rechten merterer nach meinem Tode*"[34]

Bamberg 1628

[1r]

Yüzlerce binlerce kez iyi geceler canım kızım Veronika. Suçsuz yere hapse atıldım, hiç bir suçum olmadığı halde işkence gördüm, suçsuz olduğum halde öleceğim. Çünkü her kim buraya[35] getiriliyorsa ya cadıdır[36] ya da uzun süre gör-

[30] Tutanaklar (ifade) ile mektup arasındaki uyumsuzluğu benzer örnekler üzerinden tartışan önemli bir makale için bkz. Topalović ve Hille (2007).

[31] Elyazması metnin, Bamberg Devlet Kütüphanesi'ndeki orijinalinin dijital sürümü için bkz. https://www.historicum.net/fileadmin/sxw/Themen/Hexenforschung/Themen_Texte/Unterricht/bamberg_kassiber_quellen.pdf

[32] [A2] Transkripsiyonu'nun da okunamamış yerleri temsilen <…> kullanılmıştır.

[33] Bu ilaveler (*italik*) olarak verilmiştir.

[34] "Ben öldükten sonra gerçek bir din şehidi olan baban için dua et."

[35] Metinde Johannes Junius tarafından "*in d*[*as*]*hauß*" [(bu) eve] olarak belirtilen mekân, yukarıda belirtildiği üzere, Bamberg cadı avlarının zirveye ulaştığı dönemde (1626-1631)

düğü işkence sonunda hayalinde yarattığı şeylere inanmaya başlar ve Tanrı'dan af diler. Şimdi (*sana*) başıma gelenleri anlatmak istiyorum: İlk sorgumda, Dr. Braun[37], Dr. Kötzendörffer'in yanı sıra iki yabancı Dr. ve ayrıca <…>[38]<…> vardı. İlk soruyu Abtswert'den[39] Dr. Braun sordu: Kayınbirader[40] buraya nasıl düştünüz? <…> Şansızlıkla diye yanıtladım. Dinleyin dedi: Siz bir cadısınız! Bunu kendi isteğinizle itiraf etmez miydiniz? Şayet siz itiraf etmezseniz tanıklar getirilecek ve cellâdın yardımıyla (*bu itiraf*) sağlanacak. Ben de dedim ki, ben ihanete uğradım[41], bu suçlamaya karşı vicdanım rahat, bin tane tanık da olsa beni endişelendirmez; bununla beraber (*bilakis*) tanıkların ne söyleyeceklerini dinlemek istiyorum. Bana tanıtılan şansölyenin oğluna sordum: Sayın Dr. benim hakkımda ne biliyorsunuz? Yaşamım boyunca sizinle ne iyi ne de kötü (*hiç*) bir ilişkim olmadı. O ise bana şöyle cevap verdi: Sayın meslektaşım mahkeme kararı gereği. Sizden affımı diliyorum, sarayda[42] sizi gördüm! Evet, ama nasıl? O (*ise*) bilmediğini söyledi. Sayın komiserlerden[43] onun yeminli ifadesine başvurmalarını rica ettim. (*Ancak*) Dr. Braun isteğimi yerine getirmenin mümkün olmadığını söyledi. (*Bu kadar*) Yeter onu gördüğünüz; gidin artık Sayın Dr.! (*dedi*). Ben (*de bunun üzerine*) baylar hangi tanık? Şayet böyle giderse sizler de, en az benim veya herhangi şerefli bir insan kadar az güvende olacaksınız. Beni dinlemediler bile. Daha sonra şansölye geldi ve o da oğlu gibi konuştu: Beni görmüştü, yani o da beni görmüştü, ama ne olduğumu anlamak için ayaklarıma bakmamıştı.[44]

Hemen arkasından Hopfen-Elß[45] (*geldi*), o da beni Hauptsmoor[46]'da dans ederken görmüştü. Kimle gördüğünü sordum, bilmediğini söyledi. Tanrı aşkına,

yönetici piskopos II. Johann Georg Fuchs tarafından cadılık, büyücülük suçlamasıyla tutuklananların sorgulanması, yargılanması ve tutulması amacıyla inşa ettirilmiş (1627) cadı -suçlu- (ceza)evidir.

36 Metinde *Drudner* (eril) kullanılmaktadır. Alman mitolojisinde *Drude* (*drud, drut, drute, trud, trude*) kötücül amaçlarla güç kullanan kadın büyücü anlamına gelmektedir. Grimm Kardeşlerin Lügatinde *Drude*, cadı, cadı benzeri yaşlı kadın, tekinsiz, uykulara girip karabasana neden olan hortlak olarak tanımlanmıştır. Dönemin kavrayışı göz önünde bulundurulduğunda, Johannes Junius'un 'cadı'lıkla suçlandığını söyleyebiliriz.

37 Buradaki Dr., hekim anlamında değil akademik unvan anlamında kullanılmaktadır. Özellikle dönemin hukukçuları arasında uzmanlık yaygındır.

38 <…> : Orijinal metinde okunamamış bölümler.

39 Eski Bamberg'de, kentten geçen Main Nehri'nin kolu Regnitz'in oluşturduğu iç ada bölgesine verilen ad.

40 Burada Dr. Braun, Junius'a *schwager* (kayınbirader, enişte) diye hitap ediyor. Buradan bir akrabalık anlamı çıkarmak olası olduğu gibi, belediye başkanlığı ve meclis üyeliği döneminden kalma bir dostluğa binaen, yakınlık ifadesi anlamında kullanılmış olabilir.

41 [A2] transkripsiyonunda yukarıdaki ifade yer alırken, [A1] ve [A3] transkripsiyonlarında ifade farklıdır: "ben cadı değilim."

42 Tam okunamamış bir sözcük, saray veya konut anlamında olabilir.

43 Junius, *Commissarios* ile kendisini sorguya çeken ekibi kast ediyor.

44 Junius'un bu cümle ile neyi ifade etmek istediği anlaşılamıyor. Şansölye'nin oğlu gibi olumsuz anlamda tanıklık yaptığı kesin olmakla birlikte, Junius'u nerede ve ne yaparken gördüğü muğlak kalıyor. Ancak metnin tümü ve tutanaklar göz önünde bulundurulduğunda ormanda düzenlenen kara büyü ayinindeki cadıların dansında görülmüş olabilir.

45 Junius'un aleyhine tanıklık yapan gündelikçi bir kadın.

sizlere yemin ediyorum sayın baylar, duyduklarınızın hepsi yalancı tanıkların ifadeleri. Bunlar yemin ettirilmeli ve doğru biçimde sorgulanmalı. Bu yapılmaz ise, benim kendi irademle veya cellât marifetiyle itiraf ettirilmem gerekiyor demektir. Cevap veriyorum; hiçbir zaman Tanrı'yı inkâr etmedim ve etmeyeceğim. Bağışlayan Tanrı da beni koruyacaktır. Yapabileceğim her şeyi yapıp sabırla beklemek istiyordum. Ancak, maalesef, Tanrı beni bağışlasın, cellât geldi ve ellerimi bağlayarak başparmaklarımı mengeneye[47]takarak tırnaklarımdan kan gelinceye kadar sıkıştırdı. Yazımdan da anlayacağın üzere, 4 hafta ellerimi kullanamadım. Sonra Tanrı'ya, bana Kutsal beş yarasını[48] bahşetmesi ve benden inayetini esirgememesi için yakardım. Böylece suçsuzluğumu ve gördüğüm işkence ve çektiğim tüm acıları, onun beş yarası adına, kabullendim. O (*Tanrı*) benim acılarımı dindirdi ver böyle acılara (*karşın*) ayakta kalabilmemi sağladı. Daha sonra (*yapılan işkencede*) ellerimi arkadan bağlayıp beni yukarı doğru çektiler. Gökyüzünün ve yerin ayağımın altından kaydığını düşündüm. Bu şekilde beni altı kez yukarı çekip aşağıya bıraktılar, bu işkence beni tarifsiz acılara boğdu.[49]

[1v]

Tüm bu işkenceleri, beni çırılçıplak soyarak yaptılar. Yüce Tanrımız bana yardım etti, onlara, namuslu bir insana, böyle suçsuz birine işkence ettiğiniz için Tanrı'dan af dileyin dedim. Siz onu sadece ruhen ve bedenen değil, bilakis malı mülküyle de öldürmek istiyorsunuz.[50] Dr. Braun bana, sen namussuz bir alçaksın dedi. Ben de, ben namussuz bir alçak değilim, hepinizin olduğu kadar namusluyum dedim. Ama bu böyle sürerse, ben veya herhangi biri, Bamberg'de namuslu hiçbir insan güvende olmayacaktır. (*Bunun üzerine*) Doktor, kendisinin şeytanın oklarıyla[51] vurulmadığını söyledi. Ben de vurulmadığımı, gerçek şeytanın onların yalancı tanıkları olduğunu ve şayet onun da, bu ağır işkenceye maruz kalsa benzer durumda olacağını söyledim. Bunlar 30 Haziran Cuma günü oldu ve ben Tanrı(*nın yardımı*) ile işkenceye dayanmak zorunday(*d*)ım. Bunca zaman-

---

46 Almanya'nın Bamberg kentinin doğusunu kat eden büyük ormanlık bölge.

47 *Daumenstock*, sadece elin başparmaklarını sıkıştırarak acı vermek üzere kurulmuş metal bir düzenektir. Sorgu süreçlerinde bacakların sıkıştırıldığı "İspanyol Çizmesi" ile birlikte en çok kullanılan işkence aletidir.

48 İsa Mesih çarmıha gerildiğinde, çivilenen ellerinde, ayaklarında aldığı yaralar ve sağ böğründe Romalı muhafızın açtığı yara, Hıristiyan ikonografisinde "İsa'nın Beş Yarası" olarak adlandırır ve çektiği acıları simgeler.

49 Burada Junius'a uygulanan işkence çok büyük ihtimalle, Engizisyon Mahkemeleri'ndeki sorgulamalarda sıklıkla başvurulan ve Makara/İpe Çekme olarak tanımlanan yöntemdir. Ancak yazdıklarından ayaklarına ağırlık bağlanıp bağlanmadığı anlaşılamamaktadır.

50 Daha önce belirttiğimiz üzere, cadılık suçlamasıyla yargılananlar beraat etseler bile sürgüne gönderiliyorlar ve tüm mallarına el konuyordu. Büyük olasılıkla Junius, kendisine bir kumpas kurulduğunu, her şeyinin elinden alınacağını bildiği için, çocuklarının geleceğini de düşünerek, bu cümleyi kuruyor.

51 Cadı Avı Çağı'nda şeytanın veya emrindeki demonların doğrudan işbirliği (*Pakt*) yapmayan insanlara, ucunda adeta kötülük zehri taşıyan zararlı oklar attığına inanılıyordu. Bu okların hedefi olanlar, doğru yoldan çıkarak şeytanın kötücül emellerinin sadık birer neferine dönüşen cadılardı.

dır ne giyinebiliyorum ne de ellerimi kullanabiliyorum. Diğer tüm acılara (*da*) hiçbir suçum olmadığı halde katlanmak zorundayım. Cellât beni tekrar hücreye götürdüğünde şunları söyledi: Efendim, sizden rica ediyorum, Tanrı aşkına, gerçek veya değil bir şeyler itiraf edin. Tahmin edebilirsiniz ki, size yapılan bu işkenceye dayanmanız mümkün değil. (*Size yapılan*) Tüm bu işkencelere dayanabilseniz bile serbest kalabilmeniz mümkün olmayacaktır. Bir kont bile olsaydınız, işkenceler birbiri ardına devam edecek (*biri bitince diğeri başlayacak*), siz cadı olduğunuzu itiraf edene kadar sürecektir. Onların memnuniyeti ancak bu sonucu aldıklarında sağlanacaktır, her biri diğerine benzer.[52] Daha sonra Georg geldi[53] ve komiserlerin söylediklerini bana aktardı; efendim Piskopos II. Johann Georg, bana uzun süre dillerden düşmeyecek ibretlik bir ceza verilmesini isteyecekmiş. Bu arada cellâdın yeniden işkenceye başlaması için haber salındığını da ekledi. Benden, Tanrı aşkına, tekrar düşünmemi rica etti ve bütünüyle suçsuz olsam bile tekrar özgür kalabilmemin mümkün olmadığını söyledi. Aynı şeyleri bana Kandelgießer, Neudecker ve başkaları da söylemişti. (*Bunun üzerine*), durumum kötüleşirse bir gün olsun tefekkür edebilmek ve bir rahiple görüşebilmek için ricada bulundum. Rahip isteğim reddedildi, ancak tefekkür isteğimi kabul ettiler. İşte sevgili canım kızım, içine düştüğüm ve (*daha da*) yaşayacağım tehlikenin büyüklüğünü görüyorsun. Söylemeyi istedim; ben bir cadı olabilirdim, ama değilim! Bunun için önce Tanrı'nın varlığını inkâr etmem gerekir ki, bugüne kadar bunu hiçbir zaman yapmadım. Gece gündüz kendi kendimle mücadele ettim, sonunda bir gece duasında bana ilham[54] geldi; tüm kaygılarımdan kurtuldum. Artık bir rahip ile görüşmeye ihtiyacım yoktu; kendime dönmek, tefekkür edip her şeyi açık biçimde söyleyebilecek durumdaydım. Sadece ağzım ve keli-

---

[52] Cellât bu cümleyle yargılama sürecinin rutinine, her davanın sonucunun aynı olduğuna, daha fazla *gereksiz* yere acı çekmesini istemediği, Junius'u inandırmak istiyor. Cellâtlar Ortaçağ ve Erken Yeniçağ Avrupası'nda toplumsal yaşamın çok önemli bir figürüdür. Loncalara kabul edilmeyen cellâtlar, yaptıkları iş onursuz (*unehrlich*) ve kirli sayılsa da, yaşadıkları yerde korku ve endişe ile karışık bir saygı görürlerdi. Onurlu hiç kimsenin talip olmayacağı cellâtlık mesleği genellikle babadan oğla geçer ve hapishane gardiyanlığını, sanık ve tutukluların tüm iaşe ve ibate giderlerinin, bedeli karşılığında, teminini de kapsardı. Bu bağlamda bir aile işiydi; cellâtların eşleri de ceza ve gözetim evlerinin yemek, temizlik işleriyle uğraşırlardı. Erken Yeniçağ'da cellatlar sahip oldukları nispeten yüksek gelir düzeyine karşın, toplumsal bir statüleri olmayan, lağımcılar, dokumacılar, değirmenciler benzeri, uzak durulması gereken, marjinal bir kesimdi. Son tahlilde mahkemede sorgulananlara yaptıkları işkence ve eziyet mesleklerinin gereği, işlerinin en önemli bir parçasıydı. Kaldı ki işkence, bir mahkeme sürecinde uygulanmaya başladığından beri, Engizisyon Mahkemeleri'nde görülen davaların gösterdiği üzere, verilecek cezanın bir parçası olarak görülmüş ve itiraf ikinci planda kalmıştır. Diğer yandan Junius örneğinde görüldüğü üzere,'zevk için işkence yapan cellat' betimlemeleri tarihi gerçeklere tümüyle aykırıdır.

[53] Dr. Georg Haan.

[54] [A2] transkripsiyonunda kesinlik kazanmamış sözcük olarak gözüken, [A1] ve [A3] transkripsiyonlarında ise öğüt, tavsiye, nasihat anlamlarına gelen *Rat* sözcüğü yer almakla birlikte, günümüz Almancasına aktarılan metinde [B1], ilham, telkin, çıtlatma anlamlarına gelen *Eingebung* kullanılmaktadır. Ancak kanımızca, metnin tümü göz önünde bulundurulduğunda, daha çok Tanrı tarafından kulağa üflenen bir sabır, telkin (Vahiy?) söz konusudur.

meler (*ile*) konuşabilseydi/m en iyisi olurdu, ama maalesef bunu gerçekleştiremedim.[55] Daha sonra dua edip gereken ibadetimi yaptım. Yine Vaazcı Biraderler Manastırı[56] baş keşiş vekilini görme isteğim reddedildi. Aşağıda verdiğim ifadeler yer alıyor, ancak tümü yalan.[57]

[2r]

Şimdi devam ediyorum canım kızım; sana (*daha önce*) söylediğim gibi bu ağır işkence ve çekilen ıstıraba uzun süre dayanabilmem mümkün değildi.[58] Rottweil'de 1624 veya 1625 yılında görülen bir hukuki itilaf (*dava*) sonucunda sayın Dr.'a[59] ve mahkeme giderleri olarak 600 Florin (*borçlu çıkarıldım*) komisyon ödemek zorunda bırakıldım.[60] Bu durumun halli için çok sayıda namuslu insanla konuşup bana yardım etmelerini istedim. Buradan itibaren yazdıklarım, beni muhtemelen öldürecek derecede ağır işkence tehdidi altında verdiğim ifade (*olup*), (*söylediklerim*) bütünüyle yalandır. Bu sözde ifadeye göre ben bu olaydan sonra Friedrichsbrunnen'deki[61] arazime gidip orada kederli bir şekilde oturmuşum. Sığırtmaç bir kız gelmiş, orada ne yaptığımı ve neden bu kadar hüzünlü olduğumu bana sormuş.[62] Ben de bilmiyorum diye cevaplamışım. Ancak kız

---

[55] Junius burada, derin bir tefekkür sonrasında ortaya çıkan sözcüklerin etki gücüne gönderme yaparak kendini savunabileceğine inanıyor.

[56] Dominikenler Tarikatı'nın manastırları, Vaazcı Biraderler Manastırı (*Predigerkloster*) olarak da adlandırılır.

[57] Junius, verdiği ifadelerin yalancı tanıklıklara dayalı, işkence altında zorla alınmış ifadeler olduğunu anımsatıyor kızına.

[58] Takip eden satırlarda Junius'un itirafları yer alıyor. Davanın tutanaklarında [C1,1r]; "5 Temmuz tarihinde yukarıda adı geçen Junius'un işkence uygulanmaksızın yaptığı itiraflar…" ifadesi yer almaktadır.

[59] İmparatorluk Mahkemesi avukatı Lukas Schlee. Soldan ve Heppe, 1999, II,9.

[60] Junius'un mektubunda bu husus muğlak ve anlaşılması zor bir ifadeyle yer almaktadır. Mahkeme tarafından tutulan dava tutanaklarına müracaat ettiğimiz de husus netlik kazanmaktadır. Ancak burada da, mektupta "Dr." olarak anılan İmparatorluk Mahkemesi avukatı Lukas Schlee'nin hiç adı geçmemektedir. "Alß *Anno* 1624. İhne die die [!] *Commission* wegen seiner strittig[en] sachen zue Rothweil vff die 600 f[loren] gecostet," [C1,2r] Biz iki metinden ortaklaşa daha anlaşılabilir bir cümle oluşturmaya çalıştık.

[61] Günümüzde Bamberg kentinin içinde kalmış, adı içinden geçen caddeyle (*Am Friedrichsbrunnen*) anılan ağaçlık bölge.

[62] Erken Hıristiyanlıkla birlikte, yalnız yaşayan keşişlerin başına bela olan ve tipik bir keşiş melankolisi olarak tanımlanan *acedia* günahı, zamanla etki alanını genişleterek tüm "inancı zayıf" Hıristiyanların korkulu rüyası haline gelmiştir. Hülyalara dalmış, donuk, hüzünlü bir yüz ifadesi tipik bir melankoli belirtisidir. Junius'a atfedilen suçların kurgulanmasında mahkeme heyetini oluşturan 'akil' adamların tüm ayrıntıları düşündükleri anlaşılıyor. Aşağıda fırsat buldukça, mektuptan hareketle, dava tutanağına dönüşler yaparak, cadı suçlamasına temel oluşturan unsurlara dikkat çekeceğiz. Cadılık/büyücülük davalarında da melankoli de bu temel unsurlardan biri olarak karşımıza çıkar. Melankolik ruh hali, bulaştığı insanı, ibadetten soğutan, uyuşturarak yaşamdan elini ayağını çektiren, Tanrı'yı ve Kilise'yi inkar ettiren, nihayet kurbanını intihara sürükleyen bir illettir. Şeytan ve emrindeki demonlar bu nedenle melankolikler ve melankoliye yatkınlıkları olanlara daha fazla yaklaşırlar. Onların bu bıkkın, kederli halleri şeytanla işbirliği yapabileceklerine de işaret eder. Mektupta anılan sıkıntılı olaydan sonra Junius'un tenha bir yere (arazisine) çekilerek melankolik bir ruh hali

bana yaklaşmış ve ben de onu yanıma çekerek yanına yatmışım.[63] Bunlar olduğu sırada kız bir tekeye[64] dönüşmüş ve bana şöyle demiş: Bak da, kiminle birlikte olduğunu gör şimdi. Sonra boğazıma sarılarak şöyle demiş: Ya benim olursun ya da seni öldürürüm! Ben de ona şöyle demişim: Tanrım bundan koru beni! O da bunun üzerine ortalıktan kaybolmuş ama biraz sonra, yanında iki kadın iki erkek olduğu halde geri gelmiş. Tanrı'yı inkâr etmem gerekiyormuş, ben de Tanrı'yı ve meleklerini inkâr etmişim. Bunun üzerine o beni vaftiz ederken iki kadın da vaftiz babam[65] olmuşlar. Bana vaftiz hediyesi olarak, daha sonra değersiz cam parçasına dönüşecek, bir altın[66] takmışlar.[67] Tam bittiğini, tahammül edebildiğimi, zannettiğim sırada celladı (*tekrar*) yanıma gönderdiler. Nerede dansa katılmıştım? Şansölye, oğlu ve Hopfen-Elß tarafından, eski saray[68], belediye lokantası[69], büyük ormanlık bölge[70] olarak söylenen yerleri ne biliyor ne de hatırlıyordum, ancak hakkımda verilen hüküm okununca, bahsedilen yerleri ben de söyledim.[71] Bu kez orada gördüğüm insanları da söylemem gerekiyordu. Hiç kimseyi tanımadığımı söyledim. (*Bunun üzerine*)[72] Seni, yaşlı namussuz, boynunu cellâda kestireceğim! Susma konuş! Şansölye de orada değil miydi? Evet, diye cevapladım. Başka kim? Kimseyi tanıyamadım. Bunun üzerine şunu söyledi: (*öyleyse*) Sokak sokak git bakalım, önce pazar yerinden yukarı doğru, sonra tekrar aşağı-

içinde düşüncelere dalması şeytanın gözünden kaçmaz. Mahkeme heyeti de bu önemli ayrıntıyı tutanaklarda vurgulamayı ihmal etmez: "wehre ein weibsbildt, wie ein Graßmagdt zu Ihme kommen welche ihne gefragt, warumb Er also trawrig aldta Sässe, Er ihr geantworttet, das Er nicht *melano*lisch [!] wehre," [C1,2v]

[63] Johannes Junius'un ifadesinin yer aldığı tutanaklarda, Junius'un yanına gelen sığırtmaç kıza yakınlık gösterdiği ve yattığı ancak onu çok soğuk bulduğu ve bu sırada fahişenin (*dirrn*) tekeye (*Gaißbokh*) dönüştüğü yer almaktadır. Bu tasarım, Cadı Avı Çağı'nda görülen davalarda sıklıkla rastlanan bir motiftir. Teke cazibeli bir fahişe veya albenili bir kadın kılığına bürünerek avını cinsel ilişkiyle avucunun içine alır. Kurban ilişki sırasında sözde kadının, beden ve daha çok da cinsel organının soğukluğundan bir gariplik olduğunu hissetse de, ilişkiye karşı koyamaz ve şeytanın tuzağına düşer. Bu bağlamda 'soğuk' birleşme, şeytan ile cinsel ilişkiyi tanımlamada önemli bir motiftir. Yine tutanaklarda kadın kılığındaki şeytanın tuzağına düşen Junius'un onunla, cinsel ilişkiden zevk almasa da bunu yaşamak zorunda olduğunu itiraf ettiği yazılıdır. [C1,5v]

[64] Bu noktada, teke görüntüsündeki şeytan gerçek yüzünü Junius'a göstermiştir. Hıristiyanlık mitolojisinde şeytan en çok teke kılığına bürünür.

[65] "die tauf fdotten" [A2]

[66] "dugatten" [C1,3r]

[67] Mahkeme tutanaklarında şeytanın Junius'a, bundan sonra isminin *krix* olarak değiştiği, kendisini de *füchßin* (dişi tilki) olarak çağırmasını istediği, o sırada orada olan diğer katılımcıların ise *Beeltzebuebs* (baş şeytan) adına kutladıkları, yine şeytan sevgilisinin ona sınırsız zevk ve para vermenin yanında, zaman zaman başka toplantıları da haber vereceği bilgisi yer almaktadır. Diğer yandan Junius o sırada onu kutlayanlar içinde yer alan kent sakinlerinin isimlerini de ihbar etmiştir. [C1,3r]

[68] *altehofhaltung*

[69] *rahtstube*

[70] *haubtsmohr*

[71] Junius, görüldüğü yerlerin adını duymadığını ancak, iddianame okununca öğrendiğini ve yinelediğini söyleyerek, suçlamaların kurgu olduğuna vurgu yapıyor.

[72] Bu yargıları ve takip eden soruyu kimin yönelttiği anlaşılamıyor.

ya.[73] Ve ben birkaç isim vermek zorundaydım. Daha sonra sıra uzun sokağa gelmişti. Kimseyi (*ispiyonlamak*) istemiyordum ancak yine de bir kişiyi söylemek zorundaydım, Zinkenwörth'ü ve bir kişiyi daha ihbar ettim.[74] Sonra, Yukarı Köprü'den Dağ Kapısı'na kadar olan bölgeden, her iki taraftan, kimseyi bilmiyordum. Kale'den kimseyi bilmiyor olmam umurumda değildi, utanç duymaksızın onun ismini söyledim[75]. Daha fazla bir şey söylemeye niyetim olmadığı halde, bana bütün sokakları teker teker sordular. Daha sonra beni cellâda havale ettiler, o da beni çırılçıplak soyup saçlarımı kesti ve işkenceye yatırdı. Namussuz korkak, her gün birlikte Pazar'a (*yerine*) gittiği birisini söylemek istemez miydi? Bununla Dietmeyer'i[76] kastediyorlar, onun da adını vermemi istiyorlardı.[77] Daha sonra, nasıl korkunç bir kumpasın içinde olduğumu söylemem gerekiyordu. Hiçbir şey söylemedim, (*şeytan*) benden her şeyi…

[2v]

…(*söylememi*) istedi ben de yerine getirmeyince o beni dövdü. Kurtul şu korkaklıktan şerefsiz![78] Yine, çocuklarımı öldürmek zorundaydım ama ben onların yerine bir atı öldürdüm! Yardım etmek istemiyor. Bir (*seferinde*) de hamursuz fodla[79] alıp, toprağa gömmüşüm.[80] Bunu söyledikten sonra beni rahat bıraktılar. İşte böyle sevgili kızım, beni öldürecek davanın seyrini ve verdiğim ifadeleri öğrendin. Hepsi yalan ve uydurulmuş sözde gerçekler; Tanrı yardımcım olsun. Çünkü ben bu ifadeleri işkence altında ve işkence yapılacağı korkusuyla verdim. Çünkü bir şeyler söylemeyince işkenceyi kesmiyorlar. Ne kadar dindar olunursa olunsun, istenirse, cadı olunabilir. Şayet Tanrı elçisini göndermezse hiç kimse, bir kont dahi olsa, (*buradan*) kurtulup özgürlüğüne kavuşamaz, tüm aile yakılır, günü geldiğinde görülecek gerçek budur. Çünkü bir tek kişi, benim yapmak zorunda kaldığım gibi, haklarında hiçbir şey bilmediği herkesi ihbar edebilir. Yukarıda Tanrı biliyor ya, ne en ufak bir şey yapabiliyorum ne de biliyorum.

---

[73] Junius'u sorgulayanlar, kentin sokaklarını teker teker gözünde canlandırarak, cadıların dansına (Kara Büyü Ayini) katılanları, işbirlikçilerini, ihbar etmesini istiyorlar.

[74] [A1] ve [A3]'de, Zinkenwörth ve (adı anılmayan) bir kişiye ilaveten sekiz kişiyi daha ihbar ettiği bilgisi yer alıyor.

[75] İsim belirtilmemiş, ihbar edilenin sadece erkek olduğunu anlayabiliyoruz.

[76] Jacob Dietme/a/yer, belediye başkanlığı ve belediye meclisi üyeliği yapmış bir üst düzey görevli. (Soldan ve Heppe, 1999, II,11; Leitschuh, 1883, 53)

[77] Mektupta Junius'un Dietmeyer'i ihbar edip etmediği belli değil iken, itiraf protokolünde [C1,4v] ismi işbirlikçiler arasında geçen Dietmeyer'i ihbar ettiği veya büyük olasılıkla "ihbar etmiş" gibi kabul edildiği anlaşılıyor.

[78] Bu ifadede Junius'a eziyeti yapanın cellat mı, yoksa şeytan mı olduğu açık değildir. [A3] transkripsiyonunda Leitschuh, buradaki (eril) üçüncü tekil şahsın şeytanı tanımladığından hareketle dipnot açmıştır.

[79] *Hostie*

[80] Bu satırlar ifade tutanakları ile birlikte okunduğu zaman daha anlamlı hale gelmektedir. Tutanaklarda "zararlı büyü hakkında" (*De Malefactis*) başlığında yer alan tespitlerde, şeytan sevgilisinin Junius'u, küçük oğlu Hans Georg'u öldürmeye azmettirdiği, ama babaya (Junius) bu işi yapmak ağır geldiği için doru atını telef ettiği; yine şeytanın onu Kutsal Mezar Manastırı'na kapanmış iffetli bakire (rahibe) kızını bir gece öldürmesi için zorladığı yer almaktadır. [C1, 4v,5r]

Suçsuz yere, adeta bir din şehidi[81] gibi ölüyorum. Canım kızım biliyorum ki, sen de benim gibi çok dindarsın. Bu nedenle çoğu kez benden istediğin öğüdü veriyorum, <…> ne kadar paran ve mektubun[82] varsa yanına alabilir, altı aylık bir Haç yolculuğu yapabilirsin. Yıllar geçene kadar beklemeni öğütlüyorum sana. Çünkü Bamberg'de namuslu erkek ve namuslu kadın Kilise'ye gider ve kendi diğer işleriyle ilgilenir. O (*adam*), senin de ben tutuklanana kadar bildiğin gibi, kötülük bilmez, benim, şimdiye kadar sahip olduğum gibi temiz bir vicdana sahiptir. Şayet onun hakkında söylentiler varsa gammazlanır ve o cadı evine[83] girer, namuslu kalır ya da kalamaz. Neudecker, şansölye, oğlu, Kandelgießer, Wolff Hoffmeister'in kızı[84] ve Hopfen-Else hepsi beni tanırlar. Bu gerçeğe rağmen içerde kalmaya mecburum. Çok şey oluyor ve şayet Tanrı elçisini[85] göndermezse, çok daha başka şeyler olacak. Sevgili çocuk, bu mektup kesinlikle gizli kalmalı, kimse yazıldığını bilmemeli, yoksa bu nedenle işkence görebilirim, dahası muhafızların kafası kesilebilir; (*anlayacağın*) bu kadar yasak. Amcan Sayın Steiner'e güvenebilir ve <…> ona okutabilirsin; ondan ses çıkmaz (*o sessiz kalmayı bilir*). Sevgili kızım bu adamı bir Reichstaler[86] ile onurlandır. <…>. Bu mektubu (*ancak*) birkaç günde yazabildim, ellerim şu anda bütünüyle uyuşuk, çok kötü durumdayım. Senden isteğim kıyamet günü geldiğinde verilecek (*adil*) karara inanman, bu mektubu iyi saklaman ve benim (*yani*), gerçek bir din şehidi olan baban için, dua etmen. Ölümümden sonra ne istiyorsan onu yap, bu mektubu iyi sakla, ortaya çıkarma. Bırak Anna Maria da benim için dua etsin.[87] Benim, cadı olmadığım, bilakis bir din şehidi olduğum (*için*), bu nedenle öldüğüm için, yemin edebilirsin. Binlerce kez iyi geceler, seni ebediyen göremeyecek baban Johannes Junius.

24 Temmuz 1628

Kaynakça

Birincil Kaynaklar

[A1] Behringer, Wolfgang. (yay. haz.). *Hexen und Hexenprozesse in Deutschland* (5. bs.) Münih: dtv, 2001.

[A2]https://www.historicum.net/fileadmin/sxw/Themen/Hexenforschung/Themen_Texte/Unterricht/Bamberg_Kassiber_Transkription.pdf (10 Ağustos 2014)

[81] *martirer*

[82] Mektubun yazıldığı dönemde hatırlı, soylu ve erk sahibi kişilerden alınmış mektuplar, günümüzdeki referans mektubu benzeri bir işlev görüyordu. Sahibine her kapıyı açabilen, iltimas sağlayan bu mektuplar, zaman zaman teminat olarak bile kullanılabiliyordu. Muhtemel Junius kızına bu nedenle uzun sürecek Haç yolculuğu için tavsiyede bulunuyor.

[83] *trudenhauß*

[84] Ursula Hoffmeister, piskoposluk saymanı Wofgang Hoffmeister'in kızı.

[85] *Mittel*

[86] 16. yüzyıldan itibaren Kutsal Roma-Cermen İmparatorluğu'nda dolaşıma giren gümüş para.

[87] Maria Anna Junius, Johannnes Junius'un Manastıra kapanan rahibe kızı.

[A3] Leitschuh, Friedrich. *Geschichtedes Hexenwesens in Franken.* [Dijital Sürüm] Bamberg: Karl Lübscher's Buchhandlung, 1883.

[B1]https://www.historicum.net/fileadmin/sxw/Themen/Hexenforschung/Themen_Texte/Unterricht/Bamberg_Kassiber_Uebertragung.pdf (10 Ağustos 2014)

[C1]http://www.historicum.net/fileadmin/sxw/Themen/Hexenforschung/Themen_Texte/Unterricht/Bamberg_Protokoll.pdf(10 Ağustos 2014)

[D1]https://www.historicum.net/fileadmin/sxw/Themen/Hexenforschung/Themen_Texte/Unterricht/bamberg_kassiber_quellen.pdf(10 Ağustos 2014)

İkincil Kaynaklar

Akın, Haydar. (2002)."Cadının Cinsiyeti Kadındır." (157-165). *Kebikeç*, Sayı: 13.

Akın, Haydar. *Ortaçağ Sonlarında ve Yeniçağ Başlarında Avrupa'da Çocuk Cadılar ve Çocuk Cadı Avı.* Ankara: Phoenix Yayınevi, 2010.

Akın, Haydar. *Ortaçağ Avrupası'nda Cadılar ve Cadı Avı.* (2. bs.) Ankara: Phoenix Yayınevi, 2011.

Apps, Lara. Ve Gow, Andrew. *Male Witches in Early Modern Europe.* [Dijital Sürüm] Manchester – New York: Manchester University Press, 2003.

Behringer, Wolfgang. (yay. haz.). *Hexen und Hexenprozesse in Deutschland* (2. bs.) Münih: dtv, 1993.

Behringer, Wolfgang. *Hexen – Glaube-Verfolgung-Vermarktung.* Münih: Beck'sche Reihe, 1998.

Dillinger, Johannes. *Hexen und Magie – Eine historische Einführung.* Frankfurt/New York: Campus Verlag, 2007.

Engerisser, Peter. *Wostanddas Bamberger Malefiz- oder Trudenhaus*? 2008. http://www.engerisser.de/Malefizhaus.pdf (30 Ağustos 2014)

Gehm, Britta. *Hexen im Hochstift Bamberg.* 2004. http://www.zeitenblicke.de/2004/03/gehm (28 Ağustos 2014)

Grießhammer, Birke.http://www.hexen-franken.de/ (10 Ağustos 2014)

Roper, Lyndal. *Hexenwahn – Geschichte einer Verfolgung.* Münih: C.H. Beck Verlag, 2007.

Schulte, Rolf. *Hexenmeister – Die Verfolgung von Männer im Rahmen der Hexenverfolgung von 1530-1730 im Alten Reich.* Frankfurt am Main: Peter Lang Europäischer Verlag der Wissenschaften, 2001.

Soldan, Wilhelm Gottlieb ve Heppe, Henriette. *Geschichte der Hexenprozesse.* (Neu Bearbeitetund Herhausgegeben von Max Bauer). Köln: Parkland Verlag, 1999.

Topalović, Elvira ve Hille, Iris. *Perspektivierung von Wirklichkeit(en) im Hexenprozess - Geheimbriefe und Verhörprotokolle im Vergleich. Quellen, Transkriptionen, Übertragungen.* 2007. https://www.historicum.net/themen/hexenforschung/thementexte/unterrichtsmaterialien/hille/#rlmp_officelib_footnote_bottom_1 (09 Eylül 2014)

Wolf, Hans-Jürgen. *Geschichte der Hexenprozesse – Holocaust und Massenpsychose vom 16.-18. Jahrhundert.* Erlensee: EFB-Verlag, 1995.

Öz: Almanya'nın Bamberg Belediye başkanı Johannes Junius cadılık suçlamasıyla tutuklanır. Ağır işkence altında sorgulanan Junius, 6 Ağustos 1628'de yakılarak idam edilir. Hapishaneden kızına çektiği acıları anlatan gizli bir mektup yazar. Mektupta 17. yüzyılda güney Almanya'da yaşanan cadı avı çılgınlığına ışık tutacak bilgiler yer alır.

Anahtar Sözcükler: Cadılık, Cadı Avı, Erkek Cadı, Erken Yeni Çağ, Almanya, Bamberg,

Johannes Junius's final letter dated July 24, 1628

Abstract: Johannes Junius, the mayor of Bamberg in Germany, was arrested on charges of witchcraft. Junius was interrogated under heavy torture and executed by burning on August 6, 1628. He wrote to his daughter from prison a secret letter describing his sufferings. The letter sheds light on the witch craze experienced in South Germany in the 17th Century.

Keywords: Witchcraft, witch-hunting, malewitch, early modern period, Germany, Bamberg, Johannes Junius

Öznü-Göyye-Havet-Tiflis-Novosibirsk-Havet-Bulanık: Gökdağ Ailesinin 1880 (?)-1935 Yılları Arasındaki Yaşantıları Sibirya'ya Sürgünü ve Türkiye'ye Zorunlu Göçü*

Yağmur MERAY ALGÜL
Yasemin GÖKDAĞ
Simge KOÇ**

*Navat kucağında bebeği öldürür, boğur. Basıp döşüne, sesi çıkmasın diye. Kırk sekiz saatlik bir bebek...****

Birinci Dünya Savaşı devam ederken, Rusya'nın başkenti Petrograd'da patlak veren 1917 Şubat Devrimi (Gregoryen takvimiyle Mart)'yle birlikte Çarlık Rusyası ordusu cepheleri boşaltmış, Rusya açısından savaş fiilen bitmişti; ancak bu durum Çarlık Rusyası'nın egemen olduğu coğrafyada yaşayan halklar için "huzur" anlamına gelmiyordu. Leninist teoride "ikili iktidar" olarak tanımlanan bu dönemin ardından, 25 Ekim 1917 (Gregoryen takvimiyle 7 Kasım 1917)'de Bolşeviklerin iktidarı ele geçirmesiyle başlayan iç savaş 1922'ye kadar sürmüş; ancak Sovyetler Birliği'nin kurulması da "huzur" getirmemiştir.

.

---

* Bu çalışmaya temel oluşturan metin, 2012-2013 döneminde, Bilkent Üniversitesi'nde "Türkiye Tarihi" dersinde dönem ödevi olarak hazırlanmıştır.

** Yağmur Meray Algül, Bilkent Üniversitesi Endüstri Mühendisliği Bölümü öğrencisi; Yasemin Gökdağ, Bilkent Üniversitesi Endüstri Mühendisliği Bölümü öğrencisi; Simge Koç, Bilkent Üniversitesi Endüstri Mühendisliği Bölümü öğrencisi.

*** Teymur Andiç ile sözlü tarih çalışması, görüşmeyi yapan Hüseyin Gökdağ, Tatvan, 4 Kasım 1979.

Teymur Andiç ve ailesi

Rus ordusunun boşalttığı Kafkasya Cephesi'nde Osmanlı ordusu Kafkasya içlerine doğru ilerlerken, Türkiye'ye kaçtıktan sonra Gökdağ soyadını alacak olan Mollalar ailesi, şimdiki Gürcistan'da, Tiflis'e bağlı Ahıska Bölgesi'ndeki Havet köyünde yaşamlarını sürdürmekteydiler. Ahıska, Türkiye'nin kuzeydoğusunda, sınıra 15 km uzaklıkta bulunan, karayolu ile Batum, Tiflis ve Türkiye'ye; demiryolu ile Tiflis'e bağlanan[1], Ardahan ili ile sınır teşkil eden, çoğunlukla Türklerin yaşadığı bir bölgedir. Abastugan, Adigön, Aspinza, Ahılkelek, Azgur ve Hırtız gibi kasabaları ve bu kasabalara bağlı 200 kadar köyü vardır. Uzun yıllar Osmanlı İmparatorluğu'na bağlı kalmış Ahıska Bölgesi, 1828-1829 Osmanlı-Rus Savaşı'ndan sonra imzalanan anlaşma ile Rus hâkimiyetine geçmiştir[2].

Battal Gökdağ ve Teymur Andiç'in anlatılarına göre[3] Gökdağ Ailesi'nin atalarının Havet Köyü'ne, kesin tarih bilinmemekle birlikte, 1800'lerin ikinci yarı-

[1] Mete Alım, Serkan Doğanay ve Oğuz Şimşek, "Ülkemize Yönelik Göçlere Bir Örnek: Ahıska Türkleri", Doğu Coğrafya Dergisi, Cilt 11, Sayı 15 (2006): 303-322.

[2] Yunus Zeyrek, Ahıska Araştırmaları, Ankara: Kozan Ofset Yayınları, 2006), 9-22.

[3] Battal Gökdağ ile sözlü tarih çalışması, görüşmeyi yapan Hüseyin Gökdağı, Tatvan, 5 Nisan 1985; Teymur Andiç ile sözlü tarih çalışması, görüşmeyi yapan Hüseyin Gökdağı, Tatvan, 4 Kasım 1979. Bu görüşmelerin deşifrelerinde kimi kelimelerin anlamları parantezlerle belirtilmiş, anlaşılamayanlar da olduğu gibi bırakılmıştır. Konuşmalarda anlaşılamayan diğer kısımlar (…) ile belirtilmiştir. Bu çalışma için kişisel arşivini bize açan Hüseyin Gökdağ'a ve yayınlanmamış "Gökdağ Aile Şeceresini" paylaştığı için Muhsin Gökdağ'a teşekkürü borç biliriz.

sında yerleştiği söylenmektedir[4]. Ailenin Ahıska'ya yerleşen ilk üyesi, doğum tarihi bilinmeyen Molla Sadık Erzurum Aziziye'ye bağlı Öznü (Beypınarı) Köyü'nde doğmuştur. Babası Molla Abdurrahman da Öznü doğumlu olup, dedesi Abdülkerim Efendi ise, yine Aziziye'e bağlı Hoşgevenk (Aktoprak) Köyü'nde doğmuşlardır.[5] Molla Sadık'ın annesi ve babaannesinin isimleri ne yazık ki bilinmemektedir.

Molla Sadık Erzurum'da askerdeyken bir adam yaralama olayına karışmış, daha sonra tutuklanacağı korkusuyla o zamanki eşi İffet Hanım'ı ve iki çocuğunu kayınvalidesi ile birlikte Öznü Köyü'nde bırakarak Ahıska'ya bağlı Göyye Köyü'ne kaçmıştır. Köye gider gitmez imam olarak çalışmaya başlamış; daha sonra köylüler aracılığıyla köyün ağalarından birinin kızı olan Safiye Hanım ile evlenmiştir. Bir süre sonra zaten evli olduğunu yeni eşinin ailesine açıklamış, kayınpederinin önerisi ile eski eşi ve çocuklarını da Göyye Köyü'ne getirmeye karar vermiştir. Erzurum'a dönerek İffet Hanım ve iki çocuğunu alarak yola çıkmış, kayınvalidesini yaşlı olduğu için geride bırakmış; ancak ailenin gittiğini fark eden kayınvalide bir süre sonra onların arkasından yola çıkmış ve kendi başına Göyye Köyü'ne ulaşmayı başarmıştır. Daha sonra geniş aileyle Havet'te yaşadıkları anlaşılmaktadır. Molla Sadık'ın ilk eşi İffet Hanım'dan beş, ikinci eşi Safiye Hanım'dan on bir çocuğu olmuştur.[6]

1900'lerin başlarına gelindiğinde kalabalıklaşan ailenin gençleri ile köydeki diğer ailelerin gençleri arasında değişik nedenlerle çatışmalar yaşanmış ve bu gerilimin sonunda, o sıralarda yoksul bir aile olan Mollalar, birkaç küçükbaş hayvanla Havet Köyü'ne göçmek zorunda kalmışlardır. Köyü terk etmiş olan kimi insanların bıraktığı boş evlere yerleşmişler, sahipsiz taşlık ve çorak toprakları işleyerek tarıma uygun hale getirmişler; bağ, bahçe kurmuşlar, meyvecilik, arıcılık, hayvancılık yapmışlar, zamanla kazandıkları paralarla yeni topraklar alıp zenginleşmeye başlamışlardır.

1920'li yılların başlarına kadar varlıklı bir yaşam süren Mollalar gerek çevre köylerden göçenlere iş vererek gerekse muhtaç durumda olanlara yardım ederek Havet ve çevre köylerde yaşayan insanların sempatisini kazanmışlar; bu arada, Havet Köyü'nün Osmanlı sınırına çok yakın olmasının sağladığı avantajla yakın Osmanlı köyleriyle akrabalık ilişkileri kurup ticaret yaparak, güçlerini arttırmışlardır.

Bu arada, Birinci Dünya Savaşı sırasında Osmanlı Devleti'nin Ermeni nüfusa uyguladığı tehcirden kaçıp Rusya sınırları içine sığınan Ermeni gruplarla bölgedeki bazı Müslüman gruplar arasında çatışmalar yaşanmaya başlamıştır. O dönemde Mollalar Ailesi'nin büyüğü konumunda olan Mustafa Sadıkoğlu'nun (Tapanayak Mustafa), bölgede sahip olduğu etkiyi kullanarak, Rus ordusuna

---

[4] Safiye Hanım'dan olan büyük çocuklarından Tapanayak Mustafa'dan torunu olan Battal Gökdağ doğum tarihini 1306 (1888-1889) olarak verdiğine göre, Molla Sadık'ın bu tarihlerden önce Ahıska'ya yerleştiği açıktır.

[5] Gökdağ Ailesi Şeceresi, Hazırlayan Muhsin Gökdağ, Ankara, 2012.

[6] Gökdağ Ailesi Şeceresi, Hazırlayan Muhsin Gökdağ, Ankara, 2012.

alınmadığı, eli silah tutan Müslümanlardan oluşturduğu çeteyle Ermenilerle çatışmalara girdiği bilinmektedir. Oğlu Battal Gökdağ o günleri şöyle anlatmaktadır:

> Babam harptedir, Ermeni işte Arapça 334'ün harbi. Babam çete reisiydi onun adeti ordu başıbozuk, nerdedi? O ordu ayakta. Haram ola bir gün mevziye girmedi. Bu öle kalır başıbozuk arkadan bozulur, farz edelim burdan baraj kadar, bu Ermeninin içinde kalır. Elini çantaya atır ki oho çantada mermi yoktu. Diyer gidem arkadaşlardan mermi alam. Meğerse Ermeni başıbozuğun karşısında dolu bi şeye daşır çıngıla (taşlık alan) etirepinin(?) kuşburnu sarı, (bu yüzden) görünmür, bakır ki çıngılda bir bölük adam var….Vallah deyir bu bizim askerdi, gidem mermi alam ele(öyle) yaklaşanda yaylım Babamın üstüne...
>
> Giri tutacak geçecek yanına. O zaman mevziye düşür, bu dirseğiyle dizinin üstünde. 3 mermisi var. Bu 3 mermiyi atır, artık onların yaylımın sesinden bunun mermisi var mı yok mu bilmir. (Bir yandan) hemi geri sürünür hemi makaniznayı kurcalir. O zaman gazi oldu. Gaziliği o zaman kazandı. Burdan kurguşun [kurşun] deydi, buradan hançalını (hançeresini) ipini kırdı hançal yetil(?) kaldı. Kurşuba yıkılmış ahan geri çekilende. Bu kurguşun öle eylemiş turşubanın eteğini nasıl bir taşın üstüne koyar? [7]

Kafkasya'da Osmanlı Ordusu ile Rus Ordusu arasındaki savaş bir yandan, Ermeni ve Müslüman çeteler arasındaki çatışmalar bir yandan sürerken, 1917 Şubat Devrimi'nin ardından Rus orduları cepheleri boşaltınca bölgedeki Müslüman gruplarda yaşanan tedirginliği ise şöyle aktarmaktadır:

> Ne zaman Nikalay tahttan düştü ordu bozuldu. Erzincan hudutunda… Bunlar Erzurum halkına dedi ki Urus 'bak biz gideceğiz gelin sizi silahlandırak. Biz gideceğiz Ermeni sizi kıracak, yazıksınız.' Bunlar korkuyor, Erzurum halkı 'vay bizden söz alır ki silah alıp sizi kıracağız ya da herp (harp) yapacağız'. Korkularından derler 'yok, bize silahın lüzumu yoktur.' Nikalay çekildi, ordusu çekildi.. .Bunlar yine silah almiyir. Gözüne döndüğüm Ermeni artık bildiğini yaptı. Erzurum halkına, tamam İslam halkına.[8]

O dönemde yaşanan başka bir hadisede ise Battal Mustafaoğlu (Gökdağ), Malakanların nasıl Türk sınırı içinde kaldığını ve bu sefer Türklerin Malakanlara yaptığı zulümlerden birine örnek veriyor. Şahit olduğu olayda basit bir şekilde alkol almayla başlayan gece, 6 Türk'ün ölümüyle sonuçlanmıştır.

> O zaman oldu ki Bolşevik bizim Ahırkelek (Ahılkelek) kazasına rahmetli Gazi'nin ordusuda Ahırkelek kazasına. Bunlar biriktiler Ahırkelek'te sene 336. Gazi istedi Tiflis boğazından o da istedi Erzincan boğazından… Bu da dedi ki Demirkapı'dan bu yanı Türk'ün arazisidir benim dedemin babamın toprağıdır. Bunlar orda anlaştılar. Ahırkelek'te anlaştılar… Şimdiki

[7] Battal Gökdağ ile sözlü tarih çalışması, görüşmeyi yapan Hüseyin Gökdağ, Tatvan, 5 Nisan 1985. Kişisel arşivini bize açan Sn. Hüseyin Gökdağ'a teşekkürler.

[8] Battal Gökdağ ile sözlü tarih çalışması, görüşmeyi yapan Hüseyin Gökdağı, Tatvan, 1975.

hudut üzerine anlaştılar, Türk geri çekildi. O zaman Malakanlar kaldı Türk'ün içinde. Nikalay zamanından sonra ora Türk'ün eline geçti Malakanlar da Türk'ün eline geçti. Ey Türk'ün Allah kessin merhametini; onların namusuna tecavüz ettiler, malını yediler, bilmem ne, Malakanların. Bunlar toplandı, bir istişare yaptılar ki, "biz durmıyoruk, gideceğiz Urus'a." Malakanlar sabır edemedi elbir oldular ki biz "Urus'a gideceğiz" dediler. Bunların vesikası, diğer şeyleriylen, Türk bunlara "gidemezsiniz" de diyemedi. Öyle bir bağlantı yaptılar ki Bolşeviklen Gazi, Türk'ü isteyen Türk'e Urus'u isteyen Urus'a. Serbest. O zaman bunlar (…) koştu, geldiler hududa. Geldiler ama bizim toprakta. Bunlar geldiler, müracaat ettiler Urus'a ki "biz geldik, bizi alın" diye. Urus dedi ki "biz Moskova'ya bildirmemiş, sizi içeri alamazık. Moskova'ya yaza kordan emir gelsin, ne emir gelirse göre size muamele yaparık." Bunlar mecbur oldu hudutun ağzında; bir gün Türk'ün toprağında, aha bu Garosların (?) arazisinde, bunların tarlalarda… Orda çadırlarını kurdular orda kaldılar. Urusda yazdı Moskova'ya. Moskova'dan cevap gelene kadar bizim zurzunanın mamurları, jandarma yüzbaşısı, (…) müdürü, kaymakam, nahiya müdürü (…) bir jandarma, bir de nahiyadan (…) bu (…) altı büyük memur bir de jandarma, yüzbaşının muhafizidir, sarhoş, kafa dolu, rakı dolu geldi indiler Malakan'ın çadırların içine… Bunlar dayandılar, "illa bize kız vereceksiniz. Malakanlar her ne kadar, rica minnet "yapmayın, biz bu namus yüzünden var devletimizi (…) dede. Babamızın evini (…) yapmayın bu hakareti bize". "Yok!" Bunlar mecbur oldu dediler "bize müsaade edin bir istişare yapak." Bunlar geldi toplandılar, "bunlar zaten sarhoş. Türklerin kafa zaten sarhoş bunlar dediler biz bunları tutak parlıyak verek Urus'a" Bunları tuttular yedisini de bağladılar verdiler Urus hükümetinin eline, getirdiler bizim toprağımıza, bizim kendi tarlamızın başına…

Bunları toplayıklar, kazak, iki üç tane suvarı, Ermeniler, milis yazılıp o zaman, Ermeni'nin o acılı zamanı. Aşağıda (…) varıdı. Nahiya müdürüyle aram iyidi. [Kardaşım Hacı'yı goyuna gönderdiydim, ben firarım]. Çolak Memo varidi, nahiye müdürü, kardeşimi tanıdı, "ula sen burda ne idirsen cehennem ol git". Bunu kovaladıktan sonra bunların beşini orda öldiriyorlar. Nahiya müdürü kaçıyir, çok kaçıyir… [Rus] bu dinsiz eyle bir kılıç sallamıştı ki, o da orda öldü.[9]

1917 ihtilalinin getirdiği self determinasyon hakkından yararlanan Ahıska Türkleri, Nisan 1918'de Osmanlı'ya katılma kararı alırlar; bu karar 4 Haziran 1918'de yapılan Batum Antlaşması'nda Gürcistan tarafından kabul edilirse de bölge Mondros Ateşkes Antlaşması ve bunu takip eden gelişmeler neticesinde 16 Mart 1921'de Moskova Antlaşması'yla Sovyet Gürcistan'ına bırakılır.[10]

[9] Battal Gökdağ ile sözlü tarih çalışması, görüşmeyi yapan Hüseyin Gökdağı, Tatvan, 1975.

[10] Mete Alım, Serkan Doğanay ve Oğuz Şimşek, "Ülkemize Yönelik Göçlere Bir Örnek: Ahıska Türkleri", Doğu Coğrafya Dergisi, Cilt 11, Sayı 15 (2006): 303-322.

Soldan sağa, ayaktakiler: Hasan Gökdağ, Hüseyin Gökdağ, Teymur Andiç, Nuri Baydar, Bahtiyar (Bahtiyar Dayı; soyadı bilinmiyor), Meyti Gökdağ, Battal Gökdağ. Oturan: Ömer Gökdağ. Çocuk: Murat Gökdağ

Aile fertleri sadece ticaret yapmalarına ve devlet makamlarına dileklerini anlatmalarına yetecek kadar Rusça konuşabiliyorlardı; ayrıca aralarında Rusça ya da Osmanlıca okuma-yazma bilen biri de olmadığından, gelişmeleri söylentilerden ve okuma-yazma bilenlere okuttukları gazetelerden öğrenmekteydiler. Siyasi gelişmeleri değerlendirecek birikimleri olmadığından, dönemin siyasal oluşumlarından hiçbiriyle herhangi bir düzeyde ilişki kurmamışlardı. Bununla birlikte, bölgede yaşanan dinsel/etnik çatışmalardan ve devletin baskılarından etkilenmekteydiler. Bütün etnik temizlik hareketlerinde olduğu gibi, Ahıska Bölgesi'nde de farklı yöntemlerle servet el değiştiriyordu.

1921 başlarında Gürcistan ve Acara'nın Bolşevik yönetimine girmesinin ardından, ailenin yaşadığı bölgedeki Müslüman–Türk köylüler, devletin yoğun baskısına maruz kalmaya başladılar. Ayrıca bölgede farklı etnik gruplar arasında çatışmalar meydana gelmekteydi ve bu gerilim ailenin yaşadığı bölgede de hissedilmekteydi. Battal Gökdağ anlatısında Göyye bölgesinden göç eden başka bir ailenin başından geçenleri şöyle ifade etmiştir:

> …Emin ol bunun heç birinin birşeyi yokudu. Ne gettilerse araba dana öküz goyun Daragaçayır'da [Tarakaçayır] oldu. [Sözü geçen ailenin mallarının çalınmasından bahsedilmektedir].
>
> - Elbey dayı, bu Elbey dayı gilin he. Onlar nerden geçti geldiler?
>
> - La köy tamam kağıt ilen, (?) ilen geldiler.

- Hangi köylü direm?

- Göyün, Göyün, Göyün [Göyye]. (…) Evi, arsası sattı, soyuldu Ermeni'ye Gürcü'ye öyle geldi.[11]

Bu gelişmeler karşılıklı olarak birbirini etkiliyor, göç taşınır-taşınmaz malların düşük bedellerle elden çıkarılmasına neden olduğu gibi, çeşitli el koyma olayları da göçü hızlandırıyordu. Ahıska Bölgesi'ndeki Müslüman-Türk nüfusta Osmanlı sınırlarının ötesine kaçışlar gittikçe artmaktaydı. Bu durum bölgenin Bolşeviklerin denetimine geçmesinden sonra da devam etmiş; Bolşevikler, köylerden bazı erkekleri bekçi olarak görevlendirerek köylerdeki hareketleri izlemeye başlamıştı.

1925 yılında, ailenin enişteleri Şenlik Alioğlu (Akçay) ve halaoğulları Balabey Şamiloğlu, bölgedeki idarecilerin de yönlendirmeleri ve ailenin mal varlığının bir kısmını ele geçirmek amacıyla, Gökdağ ailesinden Teymur Ahmetoğlu (Andiç)'nu henüz kurulmuş olan Türkiye Cumhuriyeti Devleti'ne ajanlık, sınırda uyuşturucu madde ve silah kaçakçılığı yapmakla suçladı.

> Üstüme olmaz şeyi benim onlar üflediler. "Teymur kaçak gönderdi, Teymur makinalı gönderdi, Teymur gazete gönderdi, Türkiye'den kaçak getirdi sattı." Onların başı batsın.[12]

Teymur Ahmetoğlu (Andiç) ile birlikte aynı evde yaşayan amcasının oğlu Battal Mustafaoğlu (Gökdağ) da gözaltına alındı. Yapılan suçlamalar neticesinde yürütülen soruşturmada; Teymur Ahmetoğlu (Andiç)'nun akrabalarının yaşadığı Türk köylerine yaptığı ziyaretler ve beraberinde getirdiği eşyaları hasar görmesin diye sardığı Türkçe gazeteler suç delili sayıldı. Teymur Ahmetoğlu (Andiç) ile Battal Mustafaoğlu (Gökdağ), şikâyetçi olan iki akrabalarıyla birlikte mahkemeye çıkarılmak üzere Tiflis'e, daha sonra Tiflis'teki "Narin Qala" (Narikala) isimli hapishaneye götürüldüler. Narinkala Hapishanesi'nden önce, dağların eteklerine oyulmuş hapishane hücrelerine kapatılmışlardı. (Narin Qalanın hücreleri mağaralardan oluşmaktaydı. Ayrı bir hapishane yok) NEP Dönemi'nin bitişi ve kooperatif uygulamalarının başladığı, ağır hapishane koşullarının ve sık idamların yaşandığı bu dönemi Battal Mustafaoğlu (Gökdağ) ve Teymur Ahmedoğlu (Andiç) şöyle anlatıyor:

> Attılar bana kanca. Bir gün kapattılar, iki gün bıraktılar. İki gün kapattılar… Neticede yakalandım, sürdüler beni Tiflis'e. Malkoyun (?) gittik. Zaten Allah'a ayandım. Ne ki... Makine takımı vardı, yani biçim, petek, ekin, tikiş, ne varsa bu makületi hep aldılar elimizden. Elimden aldılar. E zaten malkoynum, bu sefer beni sürdüler Tiflis'e. Sürdüler Tiflis'e, Tiflis'te Kocur (?) Dağı'nın dibi oyuktu hepisi hücre mapushanadı. Beni sürdüler, attılar oraya. Daha hele günüm de belli olmuyup, gece de. Altı adam, beş adam, on adama kadar, gün yüzü bize yoktu. Teneffüse koyurlar sabaha bir buçuk- iki saat kala. Arkadaşlar yazirler, işte Birinci Gamız(?)'dan bir adam, Beşinci Gamız'dan bir adam, filan gamızdan…. İşte gamızların

[11] Battal Gökdağ ile sözlü tarih çalışması, görüşmeyi yapan Hüseyin Gökdağı, Tatvan, 1975.

[12] Teymur Andiç ile sözlü tarih çalışması, görüşmeyi yapan Hüseyin Gökdağı, Tatvan, 4 Kasım 1979.

numaraları bellidi. Saat 12'den sonra kurguşuna. Bizi teneffüse koyurlar, arkadaşlar hanenin duvarına yazıyorlardı tuğlaylan, o arkadaşları, ölüme giden arkadaşları, ölüme gidenin arkadaşları. Bu hesapla bugün mü vururuluk, sabah mı vururuluk. Netice öldürmeyen Allah, hele sağlam, öldürmedi.

Gettik Tiflis'e. Tiflis'ten çıkarttılar Narin Qala'ya [Narinkala], Narin Qala'nın ocağı sönsün. Evvel ismi Narin Qala idi, şimdi Meytik (?) koydular. He he Meytik, Meytik kalası var o kaçakların zamanında, öyle kuruda durur orda. O şeyini de Gobareski(?) koydular. Dört bin mahkum bir binada, dört bin. Bende de fıtık var, bir gece beni seslediler. Bir de bir arkadaşım var, onda da bel ağrısı var. "Zabirhayleş!" (Leşinizi toplayın). O ölüme gidenin leş (zati eşyalar)meş yok. Öyle sade özünü alirler. Yani kabı kacağı bilmem neyi. Sabaha bir epey var, grup yakındı geldiler "Mustafa oğlu Battal, Refet oğlu Ahlet, zabirhayleş", yani leşinizi toplayın. "Leşinizi toplayın" diyende Ahlet başladı ağlamağa. "Battal can" dedi, "gelen doktorun viziteye yazanların işte bilmem sancım var bilmem neyim var". Bir astariste(?) var, Allah için o da deyir ki menlen ona, o Ahlet'e, bele bele bunlar hastadır, yemek de yemir, çay da içmir, bu adamlar hastadır. Bu astariste muhtardi, Kamir (?) Muhtari. Bu sorulan. Adam öldürme mi var bilmem ne mi var ondan sorulacak. Bu ki başladı ağlamağa, bizim astrarisa dedi ki "korkmayın" dedi "muhakkak sizi dedi hastahanaya götürürler, hem eğer sizi vurmaya götürseydiler leşinizi almazdılar, o ki zabirhayleş dediler, sizi öldürmeyecekler." Bizi götürdüler yukarı, ifademizi aldılar. Sabah da yakındı. Bir ayı yavrusu bağlayıp (…) öyle, ha bire vurup bağırır. İfademizi aldılar, "nerelisen, kimin oğlu" filan. Dedik, künyemizi söyledik. Zırhlı pikap var etrefi zırhlı şeyi yok, arkadan kapı var, arkadan, ordan koyarlar nereye götürdüklerini görmiyeceksen. Ama o adam bilmeyir Tiflis'in hiçbir şeyini. Bizi aldılar gidirler camile (Camili'ye ?) doğru. Şeytanpazarı var, Şeytanpazarı'na gidende benim gözüme ilişti. Dedim "ula Ahlet bizi götürürler" dedim "Gobareski'ye, hastahanaya". Neyse bizi götürdüler hastahanaya, bu Ahlet bikaç gün kaldı bunu bıraktılar ben kaldım orda, fıtıktan ameliyat oldum. Sekiz ay yattım o hasta üzerine, sekiz ay sonra gittik Gobareski'ye, şey Meytiğa, arkadaşlar da orda. Teymurdu, Balabeydi, Şenlikti. Men de gittim oraya. (…) kaldık.[13]

Gece yarısı beni bodrumdan üst kata ifadeye çıkardılar. Rus bir polis ve Ermeni bir tercüman var ayakta, masa dolusu evrak var önünde. Bana "Şenlik Alioğlu'nu tanır mısın?" dedi. "Evet" dedim "tanırım." Dedi "neyindir?" Dedim "eniştemdir." "Birbirinize borcunuz, düşmanlığınız var mıdır?" Dedim "yoktur." Dedi "Balabey'i tanır mısın?" Dedim "tanırım." "Düşmanlığınız var mıdır?" "Yok" dedim, "hiçbir şey yoktur." O

[13] Battal Gökdağ ile sözlü tarih çalışması, görüşmeyi yapan Hüseyin Gökdağı, Tatvan, 5 Nisan 1985.

sırada benim Battal'dan haberim yok, o hastane yatıyor, beni bodrumda tutuyorlar, hiçbir şeyden haberim yok. "Teymur Ahmetoğlu" dedi, "sen" dedi (…) tanıyor musun?" Dedim "tanırım getirir bir şeyler, bizim köylerde satar." Meğer o da mapusta haberim yok. Dedi "o iki tane Gürcü kaçağı getirdi, sen onları Türkiye'de kimin yanına gönderdin?" Dedim "öyle bir şey yok." Dedi "Hasan Emrastanoğlu ile göndermişsin." Dedim "yalan." Dedi "sen Türkiye'ye makinalı göndermişsin." Dedim "ben makinalı ne olduğunu bilmem." Dedi "oradan da sen eroin getirip Rusya'da satmışsın." Dedim "ben öyle şeyler bilmiyorum, söylenen ifadelerden haberim yok." Ayakta iki polis daha var. Şenlik'i getirdiler. Şenlik geldi oturdu. Dedi "bunu tanıyor musun?" dedim "eniştem."Balabey'i getirdiler sonra. Dedi "Şenlik Alioğlu konuştuğun ifadeleri doğru söyleyecek misin?" Dedi "evet." Bu Teymur Ahmetoğlu, Hasan Emrastanoğlu ile iki Gürcü kaçağını Türkiye'ye gönderdi, bilir misin?" Dedi "bilirim." "Gördün mü?" dedi, dedi "gördüm." "Eroin getirdi filan yerde sattı bunu biliyor musun?" dedi "biliyorum." "Teymur pasaport çıkarttı Türkiye'ye gidip dedi bu komünist hükümet bizi böyle yapacak söyle yapacak dedi biliyor musun?" dedi "biliyorum."

Ben söz isterim bana bırakmıyor. Dedi "Teymur gazete gönderdi Hasan Emrastanoğlu ile, bunu biliyor musun?" dedi "biliyorum." Dedi "Şahvelet Mehmetoğlu ile makinalı gönderdi biliyor musun?" dedi "biliyorum." Katiyen bana söz vermiyor. Ben söz istedim. "İki söz de ben konuşayım" dedim ama konuşturmuyor. Şenlik'in ifadesini bitirdi. "Balabey" dedi "bu Şenlik'in konuştukları doğru mudur, sen de biliyor musun?" dedi "biliyorum." Sonra bana söz verdi. Ayağa kalktım. Dedim "bunlara ayrı ayrı sor eroin ne demektir ot mudur taş mıdır su mudur nedir?" Dedi "Şenlik bu Teymur Ahmetoğlu eroin getirdi eroin nedir, neyin içindedir?" Dedi "çuvallar doluydu ben bilmem başka." Ben soruyorum "eroin ot mu taş mı diyor çuval, belki ot vardı taş vardı tezek vardı çuvalda sen ne bildin eroin olduğunu?" Dedim "Şenlik'e sor, iki Gürcü kaçağını gönderdim ben Türkiye'ye, o zaman hangi aydı, yaz mıydı kış mıydı? Bu adamlar kaç yaşındaydı, elbiseleri neydi?"Balabey söz istedi. Dedim "bu Balabey kalkacak buradan." Hemen Balabey'i başka yere götürdüler. Bu başladı "filan ayda, başında filan şapka ayağında filan." Dedim "ben makinalı göndermişim makinalı demek ne demektir? Ben görmemişim" dedim "Şenlik'e sor makinalı nasıldır?" "Böyle uzun bir şeydir, falan filan" yalan! Hepsi yalan! Dedim "Balabey'e sor aynılarını."Balabey geldi. Dedi "Gürcüler şöyle böyle", tutmadı birbirini. Balabey dedi "eroin sandıktaydı." Şenlik "çuvallar doluydu" dedi. Hepsi yalan! En sonunda dedim ki "bunların sözüne göre ben atmış kere Türkiye'ye gitmişim atmış kere gelmişim. Türkiye'den almışım satmışım. O yolda yüz elli asker var, yirmi köpek var; bu nasıl oldu da hükümetin yüz elli askerinin haberi olmadı da bu sabah çalışıp akşam yatan adam hepsini gördü?" Dedim "madem ben bu kötülüğü bu hükümete yapıyorum bunlar niye gidip bir

> yere söylemediler, bir yazı yazdırmadılar Teymur bu işleri yapar diye?" Sordu onlara "niye şikayet etmediniz?" Dediler "korkumuzdan diyemedik bu öyle bir adamdır." Dedim "bunlara bir sor, ben bir adam bu hükümet milyarlar milyonlar nasıl benden korkarlar da bu hükümetten korkmazlar?" Dedim "yalan hepsi yalan." Sonra bizi çıkarttılar dışarı indirdiler yine bodruma.[14]

Tiflis'te yürütülen mahkemede uyuşturucu ve silah kaçakçılığı suçları düşürülür; ancak Türkiye topraklarına yapılan ziyaretler ajanlık sayılarak Teymur Ahmetoğlu (Andiç) ölüme mahkûm edilir. Teymur Andiç ve Battal Gökdağ'ın anlattıklarına göre ölüm cezası, böyle bir yasal düzenlememe olmamasına rağmen, cezaya çarptırılan kişinin kendi mezarını kazması ve mezarın önünde kurşuna dizilmesi şeklinde infaz edilmektir. Teymur Ahmetoğlu (Andiç), tam üç kez elleriyle kendi mezarını kazar, üçünde de kurşuna dizilmeden kazdığı mezar yine kendisine doldurtulup hücresine geri götürülür. Bir süre sonra aynı hapishanedeki mahkûmlardan Ermeni bir avukatla tanışan Teymur Ahmetoğlu başına gelenleri ayrıntılarıyla anlatır. Tanıştığı bu avukatın, anlattıklarına dayanarak yazdığı, bütün suçlamaların iftira olduğuna dair dilekçesi mahkeme tarafından değerlendirilir ve Teymur Andiç ile Battal Gökdağ'ın cezaları üç yıl sürgüne çevrilir. Aynı mahkeme, ihbarcılar Şenlik Alioğlu (Akçay) ve Balabey Şamiloğlu da aynı cezaya çarptırır[15].

> Daha ne kadar ne olduğunu bize demediler. Bir gün bize dediler ki Zabirhaleş. Kalktık leşimizi aldık geldik bizi Bresenni(?), Urusça misafirhana var, bizi Bresenniye aldılar. Şeye almadılar, odalara mapushanalara. Orda bir Ermeni var o da avradın öldürüp, o da sürgündü. Onu da sürecekler ama yaman bi terzidi. Terzilik edir. Men kalktım gettim. Gettim yukarı dedi "hele sen şeye git, katip dairesine git, sorarlar sana." O Ermeni dedi. Kalktım gittim oraya dediler, defte açtı, "üç sene Sibirya'ya sürgün". İki-üç gün kaldık, birçok adamlan, kırk-elli adamlan sürgün olaceyik. Öye [Köye] yazdık. Öyden anam geldi, İzzet geldi bacım, Lala geldi, Balabey'in avradı, bunların yanında İsmeyil, Lala'nın kardaşı Ağadede, irehmetlik bizim Cemal. Şimdi orda kanun onu böyle. Devriye etreftedi. Evvel bunları görende bu Karabağ Ermenisi, o dedi ki, o pencere dışariyedi, terzidi, geldi Karabağ dilinen "böyle ere ne oturupsunuz?" dedi. "Bir takım oğul uşak gelir herhal bunlar sizindi." Men kalktım acele pencerenin önüne, gedim ki İzzetti, anamdı, Laladı. Kör İsmeyildi, Ağadededi, Cemaldı. Bunlarlan konuşmada saldat (asker) bir kurguşun attı. Ben oralı olmadım. Üçüncüde vuracak. Sana işaret edir ki konuşma. Bi kurşugun (kurguşun) daha attı, dediler hep orda olanlar "üçüncü" dedi "vuracak, sakın"; çekildim geri. İrahmetlik Cemal getti, Karan hakemliğini (?) gördü. Çok eyi adamdı. Akşam karanlığında bizi

[14] Teymur Andiç ile sözlü tarih çalışması, görüşmeyi yapan Hüseyin Gökdağı, Tatvan, 1975.

[15] Teymur Andiç ile sözlü tarih çalışması, görüşmeyi yapan Hüseyin Gökdağı, Tatvan, 1975.

görüştürdü. Bizi görüştürdü, e ne olacak cağlığın (?) arasında, ağlamak, bilmem ne, ayrıldık. Sabahlan Zabirhayleş, aldı bizi yoklama odasına…

…Biz bu yoklamada, irahmetlik Cemal gitti Kalan hakemliğini bir daha gördü. Hemen bizi karıştırdılar daha orda. Saldat eşyamizi yoklir, teslim alacak. Ağlayarak, ayırdılar bizi.[16]

1926 yılında, Teymur Ahmetoğlu (Andiç) ve Battal Mustafaoğlu (Gökdağ), ihbarcılar Şenlik Alioğlu (Akçay) ve Balabey Şamiloğlu ile birlikte trene bindirilerek Sibirya'nın Novosibirsk kentine sürgüne gönderilirler. Kış mevsiminde yaptıkları yolculukları 10 Ekim 1926'dan 20 Mart 1927 tarihine kadar yaklaşık beş ay ve Novosibirsk'teki sürgünleri üç yıl sürmüştür. Battal Gökdağ Tiflis Hapishanesi'nden Novosibirsk'e olan uzun yolculuğu şöyle anlatıyor:

Ayırdılar biz geldik. Şimdi, onlar bindi tramvaya, biz piyada. Yolda gelirik, böyük istasyona gelirik, tren istasyonuna, trene bineceyik. Şimdi öyle ki tramvay istasyonda durur, biz gider tramvayı geçirik. Biz biraz (…) tramvay hop gelir bizi geçir. (…) ağlaşa ağlaşa geldik Şeytanpazarı'na. Onlar orda Dursunbeygil'in hayrata girdi, biz gittik böyük istasyona. Gittik istasyona, gece saat 9'da bineceyik. Varık belki yirmi beş-otuz adam varık. Onlar komvoy diğer muhafizler. Bizim etrefimizi sardılar nasıl bir koyun (…) Saat 9'da kalktık bindik trene. Öğle dönmüştü, Bakü'ye ulaştık. Bakü'ye gettik, öyle bir yağmur var. On beş gün Bakü'de kaldık. Ekimin 10'udu, trene bindik. Tam 10'udu Ekimin. Bakü'de kaldık, Ekimin 10'unda trene mindik, Mardın 20'sinde yerimize dokunurduk… Bu altı ay içerisinde iki ay mapushanalara girdik, ele bi yerlere. Kalanı yolda, vagonda. Ne bir körpü gördük, ne bir tünel gördük, ne bir kayalık dağ gördük, ne deniz gördük. Orman, ova. Orman, ova; gettik o yere.[17]

23 Mart 1927'de Novosibirsk'e yerleştiler; yaşadıkları ilk şaşkınlık soğuktandı. "Martın sonunda tam iki metre kar vardı. Nehirler buz tutmuştu üzerlerinden geçtik. Ne soğuktu! Nisan 20'de anca bir metreye indi kar."[18]

Kaldıkları bölgede 12000 hane vardı ve anlattıklarına göre insanlar yokluk çekmiyorlardı. Novosibirsk'in bu yeni sakinleri pek çok işte çalıştılar; "toprak işi yapardık ve odun doğrardık. Ben arada makine tamir ederdim. Para yoksa yumurta alırdık."[19]

Sürgünde kaldıkları üç yıl boyunca zaman zaman kaçmak istedilerse de bu mümkün olamadı. "İmkanı yok kaçamazdık. Orada olduğumuza dair karakola

[16] Battal Gökdağ ile sözlü tarih çalışması, görüşmeyi yapan Hüseyin Gökdağı, Tatvan, 5 Nisan 1985.

[17] Battal Gökdağ ile sözlü tarih çalışması, görüşmeyi yapan Hüseyin Gökdağı, Tatvan, 5 Nisan 1985.

[18] Battal Gökdağ ile sözlü tarih çalışması, görüşmeyi yapan Hüseyin Gökdağı, Tatvan, 1975.

[19] Battal Gökdağ ile sözlü tarih çalışması, görüşmeyi yapan Hüseyin Gökdağı, Tatvan, 1975.

imza atıyorduk. Üçümüz beraber olduğumuz için dayanabildik üç yıl ve para da kazandık."[20]

Sürgün boyunca hayatta kalabilmek için durmadan çalışan amca çocukları üç yıl sonra, 1930 yılında, cezalarını tamamlayıp köyleri Havet'e geri döndüler. Ahıska'da Sovyet yönetiminin 1927 yılına kadar geçen ilk altı yıllık süresi içinde, Ahıska Türklerinin ileri gelenleri Sovyet yönetimi tarafından hapishanelere atılmıştı; daha sonra da, özellikle 1930'lu yıllarda başlatılan baskı ve şiddet döneminde binlerce aydın ve din adamı "Kemalist ve Pantürkist" suçlamasıyla evlerinden alınarak cezaevlerine konuldu ve bu insanlardan bir daha hiç haber alınamadı.[21]

1925'den sonra, NEP Dönemi sona ermiş ve kooperatif mülkiyetle 1927 yılında halkın tüm mal, para, ziynet eşyası ve hayvanlarına el koyulmuştu. Tarım arazileri "kolhoz" sistemi altında kollektifleştirdi ve halk bu arazilerde çalıştırılmaya başlandı. Gökdağ Ailesi'nin mal varlığına da bu şekilde el konuldu. Eskiden zengin bir aile olduklarından, devlet tarafından tüm mal varlıklarına el konulmasına rağmen, köyde yoksullara dağıtılan süt, ekmek gibi gıda yardımı ürünlerinden alamadılar. Ailenin geride kalan üyeleri giderek fakirleştiler ve ancak köydeki akrabalarının desteğiyle hayatta kalmayı başardılar. Teymur Ahmetoğlu (Andiç) ve Battal Mustafaoğlu (Gökdağ) sürgün cezalarını tamamlayıp köylerine döndüklerinde, diğer akrabaları gibi kolhoz işçisi olarak bir zamanlar kendilerinin olan topraklarda çalışmaya başladılar ve zamanla daha da fakirleştiler. Sovyetler Birliği'nde, 1924-1950 arasında, 4 milyon 200 bin köylünün sürgüne gönderildiği söylenmektedir. Bu sürgünler sırasında, ağır yolculuk koşulları, açlık, susuzluk ve infazlarla çok sayıda insan yaşamını kaybetmiştir.[22]

Teymur Ahmetoğlu ve Battal Mustafaoğlu sürgüne gitmeden önce, 1927 yılına kadar, Ahıska bölgesinde yaşayan Türklerin ileri gelenleri arasında yaygın tutuklamalar olmuştu. 1930 yılıyla birlikte başlayan yeni baskı ve şiddet döneminde çok sayıda aydın ve din adamı "Kemalist" ve "Pantürkist" olmak suçlamasıyla evlerinden alınıp götürülmüş ve bunlardan bir daha haber alınamamıştı.[23] İşte bu ortam içinde, askeri birliklerin geceleri köylerde arama yaptığı, evlerden rastgele bazı erkekleri toplayıp bilinmeyen bir yere götürdükleri söylentileri yayılmaya başladı. Yaşadıkları Sibirya sürgününden sonra, tekrar götürülürlerse evlerine canlı dönemeyeceklerini, artık bu topraklarda kalsalar da ailelerine bakamayacaklarını düşünüp, Türkiye'ye kaçmaya karar verdiler. Önce Türkiye'de

[20] Teymur Andiç ile sözlü tarih çalışması, görüşmeyi yapan Hüseyin Gökdağı, Tatvan, 4 Kasım 1979.

[21] Rehman Seferov ve Ayhan Akış, "Sovyet Döneminden Günümüze Ahıska Türklerinin Yasadıkları Cografyaya Göçlerle Birlikte Genel Bir Bakıs", Türkiyat Araştırmaları Dergisi: 393-410.

[22] Tuğul, SSCB'de Sürgün Edilen Halklar, 26.

[23] Rehman Seferov ve Ayhan Akış, "Sovyet Döneminden Günümüze Ahıska Türklerinin Yasadıkları Cografyaya Göçlerle Birlikte Genel Bir Bakıs", Türkiyat Araştırmaları Dergisi: 393-410.

para kazanıp köylerine göndermeyi, şartlar uygun olursa bir süre sonra geride kalan aile üyelerini de Türkiye'ye getirmeyi kararlaştırdılar.

1930 yılında Battal Mustafaoğlu (Gökdağ) ile Teymur Ahmetoğlu (Andiç) bir gece sınırdan gizlice Türkiye'ye geçtiler. Bir süre sınıra yakın köylerdeki akrabalarının yanında kalıp çalışarak para biriktirdiler; daha sonra yol boyunca çalışarak Muş'a kadar geldiler. Muş'ta o dönemde yapılmakta olan valilik binasının inşaatında işçi olarak bir süre çalıştılar ve bu sırada Muş Valisi ile tanıştılar. Vali onların mülteci olduklarını ve Rusya'dan kaçarak geldiğini öğrenince, onlara, Türkiye'de evlenmeleri halinde devlet tarafından istedikleri yerde kendilerine toprak verileceğini ve yerleşmelerine yardımcı olunacağını bildirdi. Ama onlar zaten eşlerini ve çocuklarını Rusya'da bıraktıklarını, eğer toprak sahibi yapılacaklarsa Rusya'daki ailelerini de getirip buraya yerleşebileceklerini söylediler. Vali'den olumlu yanıt alınca, ailelerini kaçırmak üzere yola koyuldular. Yedi gün süren zorlu bir yolculuktan sonra sınırdaki akrabalarının köylerine ulaştılar; bir süre dinlenip yiyecek, tüfek ve fişek temin ettikten sonra 1931 yılında sınırdan Rusya topraklarına geçip baba evlerinin samanlığına saklandılar.

Sovyet yöneticileri tarafından köyde olmadıkları tespit edilen Battal Mustafaoğlu (Gökdağ) ile Teymur Ahmetoğlu (Andiç)'in köye dönüp dönmediklerini askerler ve bekçilerle takip ediliyor; ancak nerede oldukları öğrenilemiyordu. Battal Mustafaoğlu ile Teymur Ahmetoğlu'nun bir gün ailelerinin yanına döneceğinden emin olan bekçiler evleri sürekli gözetim altında tutuyor, ayrıca artan kaçış olaylarını engellemek ve herkesin evde olduğundan emin olmak için de geceleri evleri damlarındaki bacalardan bakarak kontrol ediyorlardı.

Battal Mustafaoğlu ile Teymur Ahmetoğlu'nun geri dönüp samanlıkta saklandıkları gece, komşu köyde bir düğün olduğu ve ailenin bazı kadınlarının düğüne gittiği aktarılmaktadır. Bazıları da o gün doğum yapmış olan Battal Mustafaoğlu'nun küçük kardeşi Mehti Mustafaoğlu'nun eşi Navat'ın yanındadırlar. Navat'ın yeni doğum yapması nedeniyle bekçilere ricacı olan aile o gece bacadan evin içinin gözlenmesini engellemeyi başarmıştı. Battal Mustafaoğlu ile Teymur Ahmetoğlu gece karanlığından da faydalanarak gizlice evlerine geçip bütün aileyi topladılar. Bu annelerini son görüşleriydi. Eşyaları toplayacak vakitleri dahi olmadan, zifiri karanlıkta ve yağmur altında, yanlarına biraz yiyecek ve su alıp, evlerini olduğu gibi geride bırakarak kaçmaya başladılar. Teymur Ahmetoğlu aileyi ve çocukları, Battal Mustafaoğlu hayvanları ve ailenin birkaç üyesini yanına aldı ve sınırı geçince buluşmak üzere sözleşip ikiye ayrıldılar.

> Hudut yakındır. Dedim siz oturun, ben hele bir deredir, derenin bi tarafı Türk'tür, bir tarafı Urus'tur. Dedim "hele ben bir dereyi yokluyum." Tufengi aldım, indim dereye, baktım şöyle hava da açıldı. Bir de baktım, alttan yukarı baktım böyle özüt ağaçları var. Bu kalınlıkta. O tarafına Türkiye yazılı, bu tarafına Urusya. Hudut ağaçları. Neyse baktım ki ağaç gördüm ben hele sandım bir saldattır. İyice tırmaşa tırmaşa çıktım baktım ki ağaç. Neyse geri döndüm geldim. Dedim "kalkın." Kalktık neyse, indik dereye. Dereyi çıktık. Dedim "gözümüz aydın olsun, Allah'a şükür kurtulduk." Kurtulduk dedim ama, içerime doğdu, bir (...) Uşağı geçirdim, ne

Battal var, ne Haşim var, ne de Hacı var. Sonra ben bunları ne yapayim, bunlar tutulduysa benim halim ne olacak, bu uşak ne olacak. Hay bastık, baktım olmayacak…

Mehti Gökdağ ve Navat Gökdağ. Ortada kızları Hatice Gökdağ.

Hay bastık, sabaha bir buçuk saat, bir saat vardır. Karışladık Mehmet Ağa'nın kapısını. Pencereye geldi, "Uşak kimsin?" Dedim "benim." Dedi "kimsin sen?" Dedim "ben Teymur." "Ee sen ne edirsen buralarda?" Dedim "ağa kapıyı aç, bu uşağı getirmişem." Pencereden indi baktım ki bağırıyi içerdeki Gözel hanıma; "ay Gözel, ay Gözel, kalkın Teymur uşağını getirdi. O uşakta bir tezek, koyun tezeği var... Çamurdan bir adam, hepsi! Çamurdan; kimisinin ayağından lastik düşer yolda kaybolur. Kimisinin ayağı yalın. Allah düşürmesin.[24]

Ailenin Teymur Ahmetoğlu ile birlikte sınırı geçen kısmı o gece Kenarbel'de Mehmet Ağa'nın evinde misafir olur; Mehmet Ağa'nın evine vardıklarında Navat Gökdağ'ın sınırı geçerken ağlamaması için göğsüne bastırdığı yeni doğmuş bebeği boğularak ölmüştür. "Navat kucağında bebeği öldürür, boğur. Basıp döşüne, sesi çıkmasın diye. Kırk sekiz saatlik bir bebek..."[25] Köydeki ilk işleri bebeği toprağa vermek olur. Battal Mustafaoğlu ile birlikte gelecek olanları beklemeye koyulurlar. Geldikleri köyde sınır görevlisi askeri birlik olduğu için Teymur Ahmetoğlu sınırı geçemeyenler için askerlerden yardım istemeye gider.

O köyde de askerler var. Hudut askerleri. Kalktım gittim, kapıyı vurdum, askerlerin kapısını. İçerden biri, "O kim?" Dedim "hemşeri, gel beri" dedim, "kapıyı aç." "O kim?" Dedim "hemşeri" dedim "kapıyı aç ben mülteciyim" dedim. "Bir iki adamımız hudutta kaldı" dedim. "Kalkın bir yardımınız olsun." Hiç der mi? Hemen kapıyı bastı, kilitledi gitti içeri. Ses yok.

Geri geldim sabaha kadar yatmak yok, dolaşırım, dışarı çıkırem, içeri girirem. Sabah eldi, gene uyku yok. Dolaşırem, "Yarebbi ben ne belaya

[24] Teymur Andiç ile sözlü tarih çalışması, görüşmeyi yapan Hüseyin Gökdağı, Tatvan, 4 Kasım 1979.

[25] Teymur Andiç ile sözlü tarih çalışması, görüşmeyi yapan Hüseyin Gökdağı, Tatvan, 4 Kasım 1979.

düştüm? Bunlar ne oldu? Bunlar tutulduysa ne oldu? Ben bu uşağı ne yapayım?" [Bir süre sonra] Kenarbel yoluna baktım ki bir atlı geliyor, baktım ki bizim Hacı'nın atı. Hacı'nın atını görünce yüreğim açıldı.[26]

Böylece, üç gün sessiz sedasız geçtikten sonra Battal Mustafaoğlu'nun da komşu köy Öncül'de olduğunu öğrenirler ve sonunda bir araya gelmeyi başarırlar. Mehti ve Havat'ın henüz iki günlükken ölen bebekleri dışında Türkiye gelen aile üyeleri şunlardır: Teymur Andiç (ö: 26 Nisan 1986), Battal Gökdağ (ö: 3 Şubat 1988), Haşim Şengel (ö: 25 Nisan 2001), Hacı Gökdağ (ö:1983), Mehti Gökdağ (ö: 30 Aralık 1995), Samet Gökdağ (ö: 11 Aralık 1984), Fatma Andiç (ö: 1977), Kızhanım Gökdağ (ö: 24 Haziran 1961), Hava Şengel (ö: 28 Ekim 1998), Hürü Gökdağ (ö: 1981), Navat Gökdağ (ö: 12 Eylül 1996), Hannene Gökdağ (ö:1976), Ayşehanım Gökdağ (ö: 16 Kasım 2005), Sona Şengel (sağ), Nenehanım Andiç (ö: 25 Haziran 1976), Kudret Basgün Mama (ö: 5 Mayıs 1990).[27]

Kaçmayı başarmışlardır; ama birkaç tane hayvanları dışında hiçbir şeyleri yoktur ve bu şekilde Muş'a gidebilmeleri mümkün olmayacaktır. Ertesi gün Kenarbel'de toplanırlar; burada iki gece kaldıktan sonra arabayla Çıldır'a geçerler. Çıldır'daki idarecilerin haberi olmadan, gizlice birisini daha yanlarında getirdikleri için Teymur Andiç, Mehti Gökdağ, Haşim Şengel ve Hacı Gökdağoğlu hudut yüzbaşısıyla görüşmeye giderler:

Soldan sağa: Kızhanım Gökdağ, (kucağında) Asım Gökdağ, Hannene Gökdağ, Battal Gökdağ (kucağında Hasan ve Hüseyin Gökdağ), Döne Gökdağ, Aşahanım Gökdağ

Hudut yüzbaşısının kapısına indi bunlar getti. Meyti, Haşim, Hacı o uşağı götürdüler. Ben de bir harman var, o harman da otun içine uzanmışam. Başında bir asker (...) var. Ayaklarımda çarık, Haşim'le Hacı'dan o uşağın ismini, kaç yaşında olduğunu soruyor. İfade alıyor. Biri der on altı, biri der on sekiz. İfade (...). yüzbaşı orda bağırıyor. Ama ben harmanın, otun içine uzanmışam. İfade veremediler. Baktım olmayacak, yüzbaşı bunlara küfrediyi. Biri on altı, biri der on sekiz, isimlerini şaşırırlar. Baktım olmayacak kalktım, gittim. Gittim (...) verdim. Böyle baktı. "Sen kim?" dedi. Dedim "ben Teymur." "Geç içeri" dedi. Öyle bir sert ki sorma. "Sen nerden geldin" dedi. Dedim "bu uşak (...) den gelmiş, ben karşı geldim." "Bu uşak

---

[24] Teymur Andiç ile sözlü tarih çalışması, görüşmeyi yapan Hüseyin Gökdağı, Tatvan, 4 Kasım 1979.

[27] Hüseyin Gökdağ'ın 15 Kasım 2015 tarihli notu.

> dedi bu gece gelmiş, sen nerden geldin?" Dedim "yüzbaşım" dedim "ben getirdim." "Gel içeri" dedi. "Otur." Oturdum. Sigara verdi. "Korkma" dedi, "müsretih ol." "Helal olsun" dedi "size." "Sen mi getirdin?" dedi; dedim "ben getirdim", "hangi huduttan", dedim "filan huduttan." "Nereye geldin" dedi, dedim "Mehmet Hoca'nın evine geldim." "Ordan nereye geldin?" "Kenarbel'e geldim." "Bizim hudut askerleri rastgelmedi mi?" Dedim "hayır." "O (...) size rastgelip yardım etmedi mi?" Dedim "hayır", "kimse bize rastgelmedi." Sigara verdi. "Kaç tane çocuk?" (…) İsimleri ne yazdırdım. Evrağı verdi. Dedi "al evrağı" dedi "nerden istersen, nereye istersen oraya git" dedi.[28]

Birkaç gün Çıldır'da zaman geçirdikten sonra Kars'a gelen aile burada da bir kaç gün kalıp, bir şeyler alıp sattıktan sonra, Kars bir iskân mıntıkası olmadığı için Kars'a yerleşemedi. Kars'ta bir çavuş Teymur Ahmetoğlu'nu Iğdır üzerinden göndermek istediyse de, Teymur Ahmetoğlu Iğdır'daki sıcak havadan kadınlar ve çocukların kötü etkileneceğini belirterek Sarıkamış üzerinden gitmek istedi. Ancak çavuş Iğdır üzerinden gitmeleri için zorladı; bu yüzden ertesi gün Vali'ye başvurdu.

> Vali zaten beni tanır. Kaç defa girip çıkmışam. Hemen ulaştım, bir selam verdim. "Ne var" dedi "oğlum." Dedim "paşam" dedim, "burda benim evrağımı kendi elinizle verdiniz, yüzbaşı" dedim "benim evrağımı kendi eliyle verdi. Beni" dedim (...) "Muş'a ben istediğim yoldan gitmek istiyorum" dedim. "Kars'taki" dedim "çavuş beni zor ile İğdir'den göndermek ister, ben İğdir'den gitsem" dedim, "benim bu uşağım İğdir'in sıcağında hepsi mefolur gider." "Nasıl olsun" dedi, "yüzbaşıya git" dedi.[29]

Yüzbaşıya giden Teymur Ahmetoğlu yüzbaşından bir kez daha hakaret işitip Iğdır'dan gitmeye zorlanınca Vali'nin ilgisi devreye girmişti. Köye dönmesinden kısa bir süre sonra bir asker köye gelip Teymur Ahmetoğlu'nu çağırarak sonucu bildirmişti.

> "Yahu" dedi "ne oldu, sana ne yaptık ki" dedi "gettin bizi rezalet edip" (...) dedi. Dedim "sen yaptın" dedim. "Ulan" dedim "sen ne istiyorsun benden" dedim, "beni İğdir'e salıp benim (...) İğdir'in sıcağında kırmak istiyordun? Senin ne alakan var?" dedim. "Ben evrak (...) sen gönderdin" dedim. "Git, git Allah belanızı versin." Dedim "Allah senin belanı vesin."[30]

Ertesi gün tekrar yola çıkan Mollazadeler Muş' un Bulanık ilçesine geldiler; ilk kışı Ermeniler'e ait emval-i metrukeden bir evde geçirdikten sonra, 1931 baharında, ilçenin meralık arazisinden devlet tarafından verilen arazide ilk evle-

---

[28] Teymur Andiç ile sözlü tarih çalışması, görüşmeyi yapan Hüseyin Gökdağı, Tatvan, 4 Kasım 1979.

[29] Teymur Andiç ile sözlü tarih çalışması, görüşmeyi yapan Hüseyin Gökdağı, Tatvan, 4 Kasım 1979.

[30] Teymur Andiç ile sözlü tarih çalışması, görüşmeyi yapan Hüseyin Gökdağı, Tatvan, 4 Kasım 1979.

rini inşa ettiler. Kardeşler ve amca çocukları bu toprakları eşit olarak paylaştılar. Paylaşmış olmakla birlikte, ilk yıllarda bu topraklarda hep beraber çalıştılar; erkekler çobanlık, kadınlar halı dokumacılığı yapıyor, toprakları da hep beraber işliyorlardı. Bir süre sonra, hayvan sahibi olmaya başladılar ve küçük çaplı hayvancılık da yapmaya başladılar.

Yıllar içinde genişleyen ailenin büyük bir kısmı ülkenin değişik yerlerine dağılmış olsa da, bir kısmı hala Muş'un Bulanık ilçesinde yaşamaya ve kendilerine büyük dedelerinden miras kalan topraklarda çalışmaya devam ediyorlar. Teymur Andiç, ölümünden yedi yıl kadar önce Battal Gökdağ'ın oğlu Hüseyin'e anlattıklarını bir vasiyetle bitirmektedir:

> Hem şükretmişem, hem Allah'a şükretmişem, Yarabbi. Demin ki konuştuklarımı (...) konuştum. Yani töbe töbe, içerisinde yani bir (...), bir yalan bir şey yok. Belki çoklarını unutmuşam. O günleri emmileriniz, babalarınız geçirmiş, sizi bugünlere ulaştırmış. Bu Türk bayrağı altına sığınmışız. Türk bayrağı altına gelmişssiniz, yolunu açık, diliniz açık, dininiz açık, kolunuz açık. (…) …

Bizim orda dilimiz de bağlıydı, elimiz de bağlıydı, kolumuz da bağlıydı, yolumuz da bağlıydı. Bu kartan dağları aşıp, bu kartan zulümleri aşıp, sizleri bugünlere ulaştırmışız. Siz bundan sonra insan olun, biz sizinle iftihar ederiz...[31]

Kaynakça

Sözlü Kaynaklar

Andiç, Teymur. Görüşmeyi yapan Hüseyin Gökdağ. 4 Kasım 1979. (65 dk)

Andiç, Teymur. Görüşmeyi yapan Hüseyin Gökdağ. 1975. (155 dk)

Gökdağ, Battal. Görüşmeyi yapan Hüseyin Gökdağ. 5 Nisan 1985. (62 dk)

Gökdağ, Battal. Görüşmeyi yapan Hüseyin Gökdağ. 1975. (170 dk)

Yazılı Kaynaklar

Alım, Mete, Serkan Doğanay ve Oğuz Şimşek; "Ülkemize Yönelik Göçlere Bir Örnek: Ahıska Türkleri", Doğu Coğrafya Dergisi, Cilt 11, Sayı 15, 2006, ss. 303-322.

Bennigsen, Alexandre ve Chantal Quelquejay; Sultan Galiyev ve Sovyet Müslümanları, çev. Nezih Uzel. İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1981.

Baytugan, Barasbi; Kuzey Kafkasya (1917-1970), Samsun: Yedi Yıldız Yayınları, 1998.

Carr, Edward H.; The Bolshevik Revolution 1917-1923; Cilt 1, London: Macmillan, 1950.

Georgeon, François; Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri Yusuf Akçura (1876-1935), çev. Alev Er, Ankara: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.

Kurat, Akdes Nimet; Rusya Tarihi Başlangıçtan 1917'ye Kadar, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1987.

Özbay, Fatih; "21. Yüzyılın Başında Karadeniz'in Artan Jeopolitik Önemi ve Türkiye-Rusya İlişkilerine Etkileri", Dünya Jeopolitiğinde Türkiye, 2011, ss. 51-74.

---

[31] Teymur Andiç ile sözlü tarih çalışması, görüşmeyi yapan Hüseyin Gökdağı, Tatvan, 4 Kasım 1979.

Seferov Rehman ve Ayhan Akış; "Sovyet Döneminden Günümüze Ahıska Türklerinin Yaşadıkları Coğrafyaya Göçlerle Birlikte Genel Bir Bakış", Türkiyat Araştırmaları Dergisi, Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Güz 2008, Sayı: 24, ss. 393-411.

Tavkul, Ufuk; Etnik Çatışmaların Gölgesinde Kafkasya, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2002.

Tuğul, Seyit; SSCB'de Sürgün Edilen Halklar, İstanbul: Çivi Yazıları Yayınları, 2003.

Uludağ, İlhan ve Vildan Serin; SSCB'ndeki Türk Cumhuriyetlerinin Sosyo-Ekonomik Analizleri ve Türkiye ile İlişkileri, İstanbul: İstanbul Ticaret Odası Yayınları, 1990.

Zeyrek, Yunus; Ahıska Araştırmaları, Ankara: Kozan Ofset Yayınları, 2006.

Öz: Bu makalede, 1878 (?) ile 1931 yılları arasında Gürcistan'ın Ahıska Bölgesi'nde yaşayan Gökdağ ailesinin (Mollalar), Ahıska'daki yaşamı, aile üyelerinden Teymur Andiç (Ahmetoğlu) ve Battal Gökdağ (Mustafaoğlu)'ın Tiflis'teki mahkumiyet ve Novosibirsk sürgünleri ile 1931 yılında Türkiye'ye kaçışları ve Muş'ta yeni bir yurt kurmaları anlatılmaktadır. Çalışmanın temel kaynağı Teymur Andiç ve Battal Gökdağ ile 1975-1985 yıllar arasında yapılmış olan sözlü tarih çalışması kayıtlarıdır.

Anahtar sözcükler: Ahıska, Havet, Göynü, Tiflis, Novosibirsk, Kafkasya, Teymur Andiç, Battal Gökdağ, Muş, Bolşevik, Rusya, Türkiye

From Exile to Forced Migration: The life of Gökdağ Family in Siberia and Turkey (1880(?) - 1935)

Abstract: This article studies the story of Gökdağ Family (Mollalar). The Gökdağ Family lived in Meskheti region of Georgia between 1878 (?) and 1931. Teymur Andiç (Ahmetoğlu) and Battal Gökdağ (Mustafaoğlu) were convicted in Tbilisi and exiled to Novosibirsk. In 1931 they fled to Turkey and started a new life in Muş. The primary source of the study is the records of the oral history study carried out between 1975 and 1985 with Teymur Andiç ve Battal Gökdağ.

Keywords: Meskheti, Havet, Göynü, Tbilisi, Novosibirsk, Caucasia, Teymur Andiç, Battal Gökdağ, Muş, Bolshevist, Russia, Turkey

20. Yüzyıla Girerken Devlet ve Dersim

Kemal YAKUT*

Dersim bölgesi, Yavuz Selim'in Doğu'da Safevi egemenliğini ortadan kaldırarak gücünü pekiştirmeye çalıştığı bir dönemde Osmanlı sınırları içine dâhil edildi. Şah İsmail'in Çaldıran'da yenilmesini (1514) izleyen birkaç yıl içinde Doğu'daki Türkmen ve Kürt aşiretleri, Osmanlı yönetimine bağlandı. Osmanlı yönetim tarzı bölgenin koşullarına uyduruldu. Sancak teşkilatı kurulmakla beraber, aşiretler özel bir yönetime tabi tutuldu. İnalcık'ın belirttiği gibi "sekiz Kürt kabile beyi irsî olarak kendi kabileleri üzerinde ve bölgelerinde sancak beyi tayin edildi".[1] Söz konusu sancaklar babadan oğula irsî geçtiğinden ocaklık ve yurtluk olarak anıldı. Osmanlı yönetimi beş Kürt kabilesini de "hükümet" adı altında vergilerden muaf tutarak ayrı bir grup olarak tanımladı.[2] Coğrafi koşullar, merkezden uzaklık ve Safevi Devleti ile Osmanlı arasında bir tampon bölge oluşturmak gibi faktörlerden dolayı, bu bölgeye kendi iç işlerinde özel bir yönetime (fiili özerklik de denilebilir) sahip olunması olanağı tanındı.

Kısaca özetlemeye çalıştığımız süreçte Dersim, Çaldıran Savaşı'ndan hemen sonra Çemişgezek Sancağı adıyla 1515'te yörenin beylerinden Pir Hüseyin Bey'e

* Anadolu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü/Eskişehir

[1] Halil İnalcık, *Devlet-i Aliyye, Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-1*, Klasik Dönem *(1302-1606) Siyasal, Kurumsal ve Ekonomik Gelişim*, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009, s.139-140

[2] İnalcık, *a.g.e.*, s. 140.

yurtluk-ocaklık olarak verildi.[3] Sancak gelirinin büyük bir kısmının Pir Hüseyin Bey'e has olarak bırakılması onun geniş bir imtiyaza sahip olduğunun en önemli işaretlerinden biridir.[4] Sancak idari bakımdan Diyarbekir eyaletine bağlıydı.

Pir Hüseyin Bey'in ölümünden sonra, oğulları arasında çıkan anlaşmazlık nedeniyle, Kanuni'nin Irak Seferi sırasında Çemişgezek Sancak beyliğine bir süreliğine Dulkadiroğlu Ali Bey getirildi. Ardından 1541'de Çemişgezek Sancağı, dört sancak (Mazgird, Pertek, Sağmen, Çemişgezek) ve on iki zeamete ayrılarak yeniden yapılandırıldı. Çemişgezek, klasik Osmanlı Sancağı haline sokuldu ve ümeradan birine tevcih edildi.[5] Pir Hüseyin Bey'in çocuklarına da Mazgirt ve Pertek sancakları ile çeşitli büyüklükteki zeametler verildi. Bu idarî-hukukî statü değişikliği bölgenin "özel yönetim" sınırlarını daraltmakla birlikte, Pir Hüseyin Bey'in çocukları sahip oldukları imtiyazların bir kısmını sürdürebildiler.

16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Çemişgezek Sancağı'nın kuzeyinde yer alan bazı yerleşim birimleri (Kuzican gibi) Erzurum Eyaleti'ne bağlandı. İdarî, malî ve askerî alanda birtakım sorunlar yaşanması üzerine eski yapıya dönüldü. Ancak zamanla idarî birimler iki eyalet arasında sürekli yer değiştirdi.[6]

1788-1789 yılları arasında yapılan idarî düzenlemeler sonucu Çarsancak beylerinden Kulu Ağa ve oğulları etkili olmaya başlamışlardır. Dersim bölgesi, Ovacık ve Sağmen olmak üzere iki kadılığa bölündü ve Harput Sancağı'na bağlandı. İdarî birimlerin yöneticiliğine bazı aşiret ağaları getirilmeye başlandı.[7] Bununla birlikte merkezi yönetimin etkisi sınırlı kaldı ve bölgenin kendine özgü özel yönetimi sürdü. Ağa ve seyyid gibi yerel kanaat önderleri daha fazla öne çıkmaya başladı. Devlet ile halk arasındaki ilişki yerel kanaat önderleri üzerinden sağlandı.

Dersim'de devlet ile aşiretler arasındaki gerilimin niteliği konusunda 18. yüzyıl öncesine ait belgeler sınırlıdır. Osmanlı Devleti'nde 19. yüzyıldaki gibi, henüz modernleşme- merkezileşme pratiğinin yaşanmadığı 18. yüzyılda merkez-taşra gerilimi tırmanmıştı. Bu ülkenin politik, iktisadi ve toplumsal yapısının çözülmesinin sonucu olarak ayanların güçlenmesiyle ilgili olduğu kadar, merkezi yönetimin Anadolu'daki Türk, Kürt ve Arap aşiretlerini denetim altına almak ve iskân

---

3 Mehmet Ali Ünal, *XVI. Yüzyılda Çemişgezek Sancağı*, Ankara, TTK, 1999, s. 35-36.

4 Pir Hüseyin Bey, Cezire, Soran, İmadiye, Bitlis gibi yörenin sancak beyleri ile birlikte, "bu yedi nefer Kürd beyleri Kürdistan'ın ümerâ-i izâmından olub bunlara yazılan ahkâm-ı şerîfenin âhirinde alâmet-i şerife i'timâd idesiz diyü yazılmaz ve hitâb olundukda siz diyü hitab olunur ri'âyet olunur gelmişdir." denilerek farklı bir imtiyaza sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bkz. Metin Kunt, *Sancaktan Eyalete: 1550-1650 Yıllarında Osmanlı İl Ümerası ve İl İdaresi*, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi Matbaası, 1978, s. 23, dipnot 11'den aktaran, Ünal, *a.g.e.*, s. 37.

5 İbrahim Yılmazçelik, *Osmanlı Devleti Dönemi'nde Dersim Sancağı; İdari, İktisadi ve Sosyal Hayat*, Ankara, Kripto Kitaplar, 2011, s.51; Ünal *a.g.e.*, s. 36; M. Ali Sağlam, "16. Yüzyılda Çemişgezek (Dersim) Sancağının Sosyal ve Siyasal Yapısı", *Herkesin Bildiği Sır: Dersim*, (Derleyen: Şükrü Aslan), İstanbul, İletişim Yayınları, 2010, s. 277-278.

6 Ünal, *a.g.e.*, s. 38; Yılmazçelik, *a.g.e.*, s. 60-63.

7 Mehmet Zülfi, *Dersim (Tunceli) Tarihi*, (Yay. Haz: İbrahim Yılmazçelik-Ahmet Halaçoğlu), Ankara, Türk Halk Kültürünü Araştırma ve Tanıtma Vakfı, 1994, s. 59.

etmek üzere yola çıkmasıyla da ilgiliydi. Dersim'deki aşiretler kısmen yerleşik olmakla birlikte, konar-göçer olanlar da vardı. Çarsancak kazası halkı, 1726'da Divan-ı Hümayun'a gönderdikleri bir şikâyette, Şeyh Hasananlı aşiretinin eşkıya ve kızılbaş olduğundan söz ederek, bu aşiretin ileri gelenlerinin idam edilmesini ve geride kalan aşiret çocuklarının da sürgün edilmesini istemişlerdi.[8] Devlet askeri güç kullanmasına karşın, bu aşireti kontrol altına alamamıştı. Sonraki yıllarda buna benzer gerilimlere sıklıkla rastlandı ve devlet ile aşiretler arasında çatışmalar oldu. İstanbul'dan yerel yöneticilere gönderilen belgelerde, Şeyh Hasanan ve Dersimlü aşiretlerinin Çarsancak köylerine saldırdıkları, Keban madenlerinin işletilmesine engel oldukları ve oradan geçen Müslüman hacılar ile yolcuların parasını, malını zorla aldıkları belirtilerek askeri önlemler almaları istendi.[9] Bununla birlikte Mayıs 1787 tarihli Keban ve Ergani Maden Emini Hacı Ali'nin Divan-ı Hümayun'a gönderdiği raporda, Şeyh Hasanan ve Dersimlü aşiretlerinin kızılbaş oldukları işaret edilerek, inançlarının şeriata uymadığı, bunların Hz. Ebubekir, Ömer ve Osman'ın halifeliklerini tanımadığı vurgulanarak cezalandırılmaları istendi.[10] İslam'ın Hanefi inancına göre kodlanan merkezi yönetim, Dersim'in kendine özgü toplumsal yapısını, inancını (kızılbaşlığını) 16. yüzyıldan itibaren bölgeye egemen olan "özel yönetim" nedeniyle görmezden gelmiş ya da en azından üstüne gitmemeyi tercih etmişti. Fakat 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yeni bir siyasal dil üretmeye ve bölgenin toplum ve inanç yapısına müdahale etmeye yönelik bir tavır içine girdi.

19. yüzyılın ortalarından itibaren siyasal seçkinlerin pratiğe döktükleri modernleşme-merkezileşme projesi, Dersim'de de doğrudan hissedildi.

II. Mahmut'un tahta geçtikten sonra sabırla, önce ayanlık kurumunu, ardından da Yeniçeri Ocağı'nı tasfiye etmesi, modernleşme ve merkezileşmenin önünü açtı. Birbirini tamamlayan idarî, malî ve askerî reformlarla verimli ve kuşatıcı modern-merkezi devlet inşa edilmeye çalışıldı. Tanzimat (1839-1876) bu hedefi daha da genişletti.[11] Ş. Mardin, Osmanlı reformcularının attıkları adımların çözülmesi gereken üç sorun ortaya çıkardığını ve üç sorunun da merkezin çevreyle ilişkilerini harekete geçirdiğini öne sürmektedir:

> Sorunlardan birincisi, gayrimüslim grupların ulus-devlet içinde bütünleşmesiydi; ikincisi çevrenin Müslüman ögeleri için aynı şeyi yapmak, yani imparatorluğun mozaik yapısına düzen vermekti, son olarak, 'ulusal topraklardaki' bu 'birbirinden ayrı öğelerin' 'siyasal

[8] B.O.A. *(Başbakanlık Osmanlı Arşivi)*, *Cevdet Dahiliye*, No: 14257 (Gurre Şevval 1138/Haziran 1726). Ayrıca bkz. *Osmanlı Belgelerinde Dersim Tarihi*, (Haz: Ahmet Hezarfen-Cemal Şener), İstanbul, Etik Yayınları, 2003, s. 9-13.

[9] B.O.A., *Cevdet-Zabtiye*, No: 2047 (Receb sene 1158/Temmuz 1745).

[10] B.O.A.,*Cevdet Zabtiye*, No: 3484 (Şa'ban sene 1201/Mayıs 1787).

[11] II. Mahmut ve Tanzimat reformlarını genel olarak ele alan birkaç kaynak için bkz. *Tanzimat*, Ankara, MEB, 1940; *Tanzimat Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, (Haz: Mehmet Seyitdanlıoğlu-Halil İnalcık), Ankara, Phoenix Yayınevi, 2006; İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, İstanbul, Hil Yayın, 1987; Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul, YKY, 2007.

sisteme anlamlı bir katılımda bulunacak' duruma getirilmesi gereğiydi.[12]

Merkezileşme isteği merkez-çevre arasındaki gerilimi tırmandırdı. Üç yüz yıldan beri özel bir yönetime tabi Kürt beyleri ve aşiretleri, statükoyu bozan hamlelere direniş gösterdi. Revanduz'da Mir Muhammed ve Botan Beyi Bedirhan başta olmak üzere Kürt liderleri, üç yüz yıldır devam eden özel yönetimin ortadan kaldırılarak, bölgelerinin merkeze bağlanmasına karşı koydular.[13] Osmanlı Ordusu direnişi sert şekilde bastırarak, Kürt beylerine boyun eğdirdi.[14]

Tanzimat'ın siyasal seçkinleri, fermanda belirtilen idarî, malî, askerî, can, mal ve namusun korunmasına yönelik reform vaadi doğrultusunda hamlelerde bulunurlarken, merkez kaç birer zümre olan aşiretlerin iskânını da gündemlerine almışlardı. Modern ve merkeziyetçi bir devlet tasavvurunun bir gereği olarak aşiretlerin eşkıyalık hareketlerinin önlenmesi, vergi toplanması, aşiret mensuplarının askere alınması, tarımın canlandırılması, İran sınırının güvenlik altına alınması gibi faktörlerin sonucu, aşiret ilişkilerinin dağıtılarak, bu unsurların yerleşik hayata geçirilmesi planlandı. Ayrıca Osmanlı ekonomisinin Avrupa kapitalizmiyle bütünleşmeye başlaması ve İmparatorlukta ayrılıkçı hareketlerin artması, merkezi yönetimi aşiret düzenini tasfiye etmeye zorladı. Konu 1839 yılının sonlarında Meclis-i Vâlâ'da ele alındı ve "Tanzimat-ı Hayriye icabınca kaffe-i aşâir ve kabâlin dahi taht-ı nizama idhâlleri" kararı verildi. Ancak düzenleme yapılıncaya kadar eski statünün sürdürülmesi gerektiği vurgulandı.[15] 1840'da taşra yöneticilerine, aşiretlerin bulundukları mahallerin tespit edilmesi, hane miktarları, nereye yerleştirilecekleri, beylerin kim olduğu konusunda layihalar hazırlanması talimatı verildi.[16] Tanzimat yönetimi 1842'de aşiretlerle ilgili bir talimatname çıkararak, bu unsurları merkeze bağlama konusunda ciddi bir adım attı. Bu talimatnameye göre, aşiretler yaylak ve kışlak için bağlı oldukları sancak ve kazaların sınırları içinde kalacaktı. Aşiretler bulundukları yerin idâre amirine bağlı olacaktı. İdâre amiri gerektiğinde bunları kendi bölgesindeki boş yerlere iskân edebilecek ve bu uygulamaya karşı koyanlar için de gerektiğinde askerî önlemle alabilecekti. Böy-

---

[12] Şerif Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset, Makaleler 1*, (Derleyenler: Mümtaz'erTürköne-Tuncay Önder), İstanbul, İletişim Yayınları, 1990, s. 40.

[13]Celilê Celil, *XIX. Yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nda Kürtler*, (Çev: Mehmet Demir), Ankara, Öz-Ge Yayınları, 1992, s. 51 vd.

[14] Askeri harekâta tanıklık yapan Alman subayı Moltke, ordunun çok sert davrandığını ve şehirlerin top ateşine tutulduğundan söz eder. Bkz. Helmuth von Moltke, *Moltke'nin Türkiye Mektupları*, (Çev: Hayrullah Örs),İstanbul, Remzi Kitabevi, 1995, s. 205 vd.

[15] B.O.A., *İrade-Meclis-i Vâlâ*, No: 110'dan aktaran Abdullah Saydam, "Orta Anadolu'daki Aşiretlerin İskânı (1839-1853)", *Prof. Dr. Bayram Kodaman'a Armağan*, Samsun, 1993, s. 245. Ayrıca konuyla ilgili bu makale de aydınlatıcıdır. Celal Erdönmez, "Tanzimat Devrinde Aşiretlerin İskân Politikası", *SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 4, Yıl: 1999, s. 239-264.

[16] Saydam, *a.g.m.*, s. 245.

lece hem ziraatle uğraşmaları sağlanarak üretim arttırılacak, hem de ordu için taze asker kaynağı temin edilecekti.[17]

Tanzimat'ın merkeziyetçi devlet anlayışı bağlamında aşiret beyliğinin ilgası gündeme getirilmiş ise de, bunun hem aşiret mensupları ile devlet hem de aşiretlerin kendi içlerinde sorunlar doğuracağı endişesiyle uygulamaya konulmadı. Bu dönemde aşiretlere yönelik geliştirilen iskân politikası, konar-göçer Türk aşiretleri üzerinde kısmen uygulandı. Ancak Kürt ve Arap aşiretleri merkezi yönetime sert tepki gösterdiler. Nitekim Tanzimat'ın öngördüğü düzenin Diyarbekir eyaletinde uygulanmak istenmesi, Kürt aşiretlerinin direnişiyle karşılaştı. 1846-1847'de başta Cizreli Bedirhan Bey ve Han Mahmud olmak üzere Kürt mirleri yenilgiye uğratıldı. Han Mahmud Rusçuk'a, Cizreli Bedirhan Bey Vidin'e sürgüne gönderildi.[18] Anadolu Ordusu Müşiri Osman Paşa askerî harekâtlarda etkin rol oynadı. Kürt coğrafyasında girişilen askerî harekât, Osmanlı belgelerine "Kürdistan'ın yeniden fethi" olarak geçti.[19]

Yavuz Selim'den beri süregelen özel yönetime tabi Kürt emaretleri tasfiye edildi ve Tanzimat'ın uygulamaları ışığında 5 Aralık 1847 tarihli bir tezkere ile Diyarbekir Eyaleti'yle, Van, Muş ve Hakkâri sancakları, Cizre, Botan (Bohtan) ve Mardin kazaları birleştirilerek Kürdistan Eyaleti kuruldu. Musul Valisi Esad Muhlis Paşa eyaletin ilk valisi tayin edildi. Van Gölü kıyısında bulunan Ahlat, eyaletin merkezi yapıldı.[20]

Dersim, Tanzimat'ın merkeziyetçi reformlarından en fazla etkilenen bölgelerin başında yer aldı. 1845'te Maden-i Hümâyun Emaneti ve Harput Sancağı, Diyarbekir Eyaleti'nden alınarak, önce Harput Mutasarrıflığı'na, ardından da 1846'da Harput Eyaleti'ne dönüştürüldü. Dersim bölgesi Harput Eyaleti'ne bağlandı. Bu idari yapı uzun sürmedi ve 1848'de merkezi Hozat olan Dersim Sancağı oluşturuldu.[21]

Osmanlı Hükümeti, 1850 yılının başlarında asker ve vergi alınması, aşiretlerin ellerindeki silahların toplanması ve merkezi otoriteye karşı koyan unsurların tasfiye edilmesi için Dersim'e kapsamlı bir askerî harekât düzenledi. Ertesi yıla da sarkan askerî harekât sonucu aşiretler yenilgiye uğratıldı. Kureyşanlı ve Yusufanlu aşiretleri direniş göstermiş iseler de dağılmaktan kurtulamamışlardı.

Kürdistan Eyaleti Valisi Abdülkerim Nadir Paşa'nın 26 Temmuz 1851 tarihli yazısında, "Vaki olan istihbarat ve tahkikata nazaran asâkir-i hazret-i şahane ile vukua gelen her bir muharebelerinde ekrad-ı mezbure asâkir-i cenab-ı padişahi-

---

[17] Cengiz Orhonlu, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Aşiretlerin İskânı*, İstanbul, Eren Yayıncılık, 1987, s. 114.

[18] Tanzimat Fermanı'nın Kürt coğrafyasında uygulanması ve etkileri için bkz. Sinan Hakan, *Osmanlı Arşiv Belgelerinde Kürtler ve Kürt Direnişleri (1817-1867)*, İstanbul, Doz Yayıncılık, 2007, s. 117 vd; Celil, *a.g.e.*, s.124 vd.

[19] Hakan, *a.g.e.*, s. 253.

[20] Hakan, *a.g.e.*, s. 254. Arşivde yer alan başka bir belgede de, Kürdistan Eyaleti'nin merkezinin henüz kararlaştırılmadığı ve eyalet kadısının nerede ikamet edeceğinin tartışıldığı belirtilmektedir. B.O.A.,*İrade-i Meclis-i Vâlâ*, No: 4538 (12 Safer 1266/20 Aralık 1849).

[21] Yılmazçelik, *a.g.e.*, s. 88-89.

nin ateşbazlığına dayanamayarak firar etmiştir." diyerek başarı kazanıldığını açıkladı.[22] Dönemin belgeleri incelendiğinde görüleceği gibi devlet, aşiretlere yönelik geliştirdiği politikada, silahlı aşiret mensuplarının tasfiye edilerek silahların toplanması önemli bir yer tutmaktadır.[23] Anadolu Ordusu Müşiri 1850 yılı Kasım ayı tarihli arz tezkeresinde, "(Dersim'de) Kürt eşkıyalarının te'dip ve tenkilleriyle" kuvvetli disiplin altına alınmasının Kürdistan'ın her tarafında uygulanacak ıslahata olumlu tesirde bulunacağını belirtti. Ayrıca silahların toplanmasının kısa bir süre içinde sonuçlanacağını bildirdi.[24] Ancak Anadolu Ordusu Müşiri'nin bir başka tezkeresi üzerine Serasker Mehmet Ali Paşa'nın 29 Kasım 1850'de Sadaret'e sunduğu tezkerede, "Dersim Kürtleri son günlerde arz-ı itaate af ve merhamet dileğinde bulunmuş olmalarına mebni, ellerindeki silahların toplanarak, hisse-i askeriyelerinin alınmasına başlanmış" olmasına rağmen "Kürtlerden birkaç aşiret(in) sarp ve yalçın bir dağın zirvesinde" bulunmalarından dolayı silahlarının alınmasının biraz zaman alacağı ifade edildi. Ayrıca kış mevsiminin sert geçmesinin askerî harekâtı yavaşlatacağı vurgulandı.[25] Nitekim Serasker Ali Paşa'nın tezkeresinden bir gün sonra Kürdistan Eyaleti Valisi Esat ve Anadolu Ordusu Müşiri Mehmet Reşit Paşa'nın, Sadaret'e gönderdikleri tezkerelerde aşiretlerin bulundukları köy ve hanelerin dağlık bölgelerde, dağınık ve ayrık olmaları, kış mevsiminin gelmesi ve askerlerin zorlu kış şartlarında çadırda yaşamak zorunda kalmaları gerekçe gösterilerek askerî harekâta ara verilmesini istemişlerdi.[26]

1851 yılının bahar ve yaz aylarında Dersim'deki aşiretler birleşerek askerî güçlere direniş gösterdi.[27] Fakat yenilmekten kurtulamadılar ve devlete karşı sorumluluklarını yerine getireceklerini taahhüd ettiler.[28] Anadolu Ordusu Müşiri 14 Ekim 1851'de gönderdiği arzda, "üç-dört yüz seneden beru içlerine hükûmet girmemiş ve kendülerü dahi dağ ve ormanlarda gezerek" yaşamlarını sürdüren ahalinin çift ve çubuğa alıştırılması gerektiğini belirtti.[29] Ayrıca merkezi yönetim, askerî harekâtların yanı sıra yöre halkını "medenileştirmek" ve asimile etmek üzere bir dizi ıslahatlara da yöneldi. Asker ve vergi toplama isteğine nüfus ve arazi tahririni de ekledi. İlk olarak 1866'da Kiği, Kuzican (Plümür) ve Mazgirt'te, daha sonra da Ovacık ve Hozat'ta arazi ve nüfus sayımı yapılması çalışmalarını başlattı. Bunun için sadece Kuzican kazası için 200 piyade ve 100 süvariye ihtiyaç olduğu hesaplandı.[30] Nitekim Erzurum Valisi Mehmet Paşa, 22 Ağustos 1867'de İstanbul'a gönderdiği arzda, "Dersim'e bağlı Kuzucan kazası-

---

[22] B.O.A., *İrade-Dahiliye*, No: 14385 (15 Şevval 1267/13 Ağustos 1851).
[23] Dersim'de ahalinin elinde bulunan silahların toplanması için şu belgelere bakılabilir. B.O.A., *İrade-Meclis-i Vâlâ*, No: 4891 (1 Cemaziyelahir 1266/14 Nisan 1850); *İrade-i Meclis-i Vâlâ*, No: 5663 (1 Muharrem 1267/ 6 Kasım 1850).
[24] B.O.A., *İrade-Dahiliye*, No: 13314 (18 Muharrem 1267/ 23 Kasım 1850).
[25] B.O.A., *İrade-Dahiliye*, No: 13365 (28 Muharrem 1267/ 3 Aralık 1850).
[26] B.O.A., *İrade-Dahiliye*, No: 13523 (26 Safer 1267/ 31 Aralık 1850).
[27] B.O.A., *İrade-Dahiliye*, No: 14221 (21 Şaban 1267/ 21 Haziran 1851).
[28] B.O.A., *İrade-Dahiliye*, No: 14675 (28 Zilhicce 1267/ 24 Ekim 1851).
[29] B.O.A., *İrade-Meclis-i Vâlâ*, No:8431'den aktaran Yılmazçelik, a.g.e., s. 125.
[30] B.O.A., *İrade-i Dahiliye*, No:39098 (14 Zilkade 1283/20 Mart 1867).

nın yapılmakta olan nüfus ve arazi tahriri maddesi ile Dersim rüesasından Süroğlu(?) Gülayı hakkında Ordu-yu Hümayun canibinden edilen muamele-i ihtariye semeresi olarak Mazgirt ve Ovacık kazaları ahalisi de nüfus ve arazilerinin tahriri için memur talep ve istida (eylediklerini)" belirtti.[31]

Devlet, 1848'den itibaren bir yandan aşiret reislerini etkisizleştirerek ahali üzerinde otorite kurmaya çalışırken, öte yandan yaptığı idarî düzenlemelerde bazı aşiret reislerini ve bunların çocuklarını kaymakam ve memur olarak atadı.[32] Cumhuriyet Dönemi'nde Dâhiliye Vekâleti Jandarma Umum Kumandanlığı tarafından "zata mahsus" hazırlanan "Dersim" kitabında, Osmanlı yöneticilerinin bölgeye yönelik idare-i maslahatçı bir yaklaşım içinde olduğu belirtilmekte ve ağaların yönetime getirildiğinden söz etmektedir. Örnek olarak da 1860'larda Şah Hüseyin Bey, Gülâbi Bey, Mansur Ağa ve Şeyh Süleyman'ın etkin olduğunu, 1875'de de Hüseyin Bey Plümür'e ve Gülâbi Bey'in de Mazgirt Kaymakamlığı'na getirildiğine yer vermektedir.[33]

Merkezi yönetim, bazı aşiret reislerinin ön plana çıkmalarına ve nüfuzlarını arttırmalarına göz yumarak, aşiretler arası çatışmaların derinleşmesine ortam hazırladı. Öte yandan Ahmet Muhtar Paşa 1875'de rakip aşiretlerin birbirleriyle olan anlaşmazlıklarından yararlanma yoluna giderek bölgede otorite kurmaya çalıştı. Dersimli aşiretlerle diyalog kurabilen Erzincan Mutasarrıfı Şefik Paşa'nın çabasıyla, aşiret reisleriyle Erzurum'da toplantı yaptı. Hozat ve çevresinde nüfuz sahibi Mansur Ağa ve Şeyh (Seyyid) Süleyman toplantıya katılmamakla birlikte, Plümür Kaymakamı Şah Hüseyin, Beyzadelerden Hüseyin Bey ve Mazgirt Kaymakamı Gülabi Bey toplantıya katılanlar arasındaydı. Ahmet Muhtar Paşa, aşiret reislerine bölgede devlet otoritesinin kurulması ekseninde önerilerde bulundu. Merkezi hükümetleri ortak hareket etme kararı alan Mazgirt Kaymakamı Gülabi Bey, diğer bazı nüfuz sahibi reisler tarafından öldürüldü.[34]

1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı devletin aşiretlere karşı olan güvensizliğini daha da arttırdı. Mazgirt Kaymakamı Dersimli Nafız ve Mansur Bey'in Erzurum'daki Rus Konsolosu ile temas kurması şüpheyi artıran etkenlerden biri oldu. Diğer yandan Ruslar da Dersimli aşiretlerden yardım alabilecekleri konusunda emin değillerdir.[35]

Osmanlı Hükümeti aşiretlere güvensizlik duymakla birlikte merkezi otoriteyi kurmak için çalışmalarına ara vermeden devam eder. Nitekim savaştan sonra bölgenin ıslahı için görevlendirilen Yusuf Paşa, Dâhiliye Nezaretine gönderdiği telgrafla, Mazgirt'te bulunan aşiretlerin itaat altına alındığını ve bir ay içinde 150

---

[31] B.O.A., *İrade-i Dahiliye*, No:39457 (22 Cemaziyülevvel 1284/21 Eylül 1867).

[32] 1848'deki düzenlemede Kara Ballı aşiret reisi Yusuf Ağa Dersim Sancağı Meclis-i İdare azalığına, Ferhat Uşağı aşiret reisi Kahraman Ağa'yı mahkeme azalığına tayin etti. Bkz. Yılmazçelik, *a.g.e.*, s. 131.

[33] *Doğu Anadolu'da Toplumsal Mühendislik Dersim-Sason (1934-1946)*, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2010, s.56. Bu eserin içinde Dahiliye Vekâleti Jandarma Umum Kumandanlığının "gizli ve zata mahsus" yayımladığı "Dersim" adlı kitabın tıpkı basımı vardır.

[34] *y.a.g.e.*, s. 128-129.

[35] *y.a.g.e.*, s. 129-130.

bin kuruş vergi toplandığını, inşasına başlanılan birkaç yolun tamamlandığını ve birkaç okulun açılması halinde halkın çocuklarını bu okullara göndereceklerí haberini aldığını bildirdi. Bunun için üç öğretmenin görevlendirilmesini ve 15 bin kuruş ödenek ayrılmasını istedi.[36] Ama yine de merkezi hükümetin bölge aşiretleri üzerinde nüfuz kurması sınırlı olur.

1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'ndan sonra imzalanan Berlin Antlaşması'nın (13 Temmuz 1878) statükoyu değiştirmesi, Ermeni Sorunu'na uluslararası boyut kazandırması ve Ermeniler ile Kürtlerin yaşadığı coğrafyayı müdahalelere açık hale getirmesi, merkezi hükümetin Dersim aşiretlerine yaklaşımını daha da hassaslaştırmıştı. Bir güvensizlik olduğu açıktı. Berlin Antlaşması'nın 61. Maddesi bu güvensizliği epeyce körüklemişti. Söz konusu madde, Osmanlı Hükümeti'nin Ermenilerin oturdukları vilayetlerin yerel şartları dolayısıyla ihtiyaç duyulan ıslahat ve düzenlemeleri vakit geçirmeden yapmasını ve Ermenileri Kürtler ile Çerkezlerin saldırılarından koruması gerektiğini içeriyordu.[37] Artık Ermeniler taleplerini uluslararası bir belgeye dayandırma olanağına kavuşmuşlardır. Öte yandan Kürtler ise, bu maddenin kendi aleyhlerinde olduğunun kanısındaydılar. Osmanlı Hükümeti de Avrupalı büyük devletlerin bu madde gereğince bölgeye müdahale etmelerinin önüne geçmenin kaygısına kapılmıştı. Her ne olursa olsun antlaşmanın bu hükmü bölgede Ermeni-Kürt gerilimini tetiklemişti.[38] Yeni dönemde Sultan II. Abdülhamit yönetimi (1876-1909) bir yanda Berlin Antlaşması'nın 61. maddesi uyarınca söz konusu bölgede ıslahat yapma konusunda isteksiz davranırken, öte yandan ise Dersim'deki aşiretlerin Ermenilere yönelik olası saldırılarından kaygı duymaktaydı. Herhangi bir saldırının başta İngiltere olmak üzere Avrupalı büyük devletlerin bölgeye müdahale etmesine olanak sağlayacağı inancı hâkimdi. Dersim'de aşiretlerin ıslah edilmesi bu gözle de yeniden ele alınmıştır. Ma'mürâtü'l-Aziz Vilayeti'nin eski valilerinden Es-seyyid Hasan Hilmi'nin 26 Ağustos 1890 tarihli layihasında, vilayet dâhilinde ve Anadolu cihetinde en fazla ıslahata ihtiyaç duyulan mahallin Dersim livası (sancağı) olduğu belirtilmişti. Es-seyyid Hasan Hilmi Bey, aşiretleri; liva merkezi, kaza merkezi ve askeri birliklere yakınlık/uzaklık ekseni ile vergi ve asker vermelerine göre kategorize etmişti. Buna göre; merkez liva, Mazgirt kazası ve askeri birliklere yakın olanlar, "sûretenahâl-i mutîa" gibi davranmaktaydılar. Hükümete vergilerini vermekteydiler. İkinci grupta yer alanlar ise hükümet ve askeri merkezlere ikinci derecede yakın olanlardı. Bunlar, askerî ve mülkî memurlar ile "ahâli-i medine"yle iyi geçinemeyen, bu nedenle "vahşet-i galizeleri" bulunan aşiretlerdi. Aşiret reislerinin himayesinde bulunan birer memur ve kâtip vergi oranlarını yazar ve hükümet de itirazsız kabul ederdi. Ancak bu oranın da yarısını aynî

---

[36] B.O.A., *İrade-i Dahiliye*, No:64569 (7 Muharrem 1297/21 Aralık 1879).

[37] Nihat Erim, *Devletlerarası Hukuku ve Siyasi Tarih Metinleri*, (Osmanlı İmparatorluğu Antlaşmaları), c.1, Ankara, TTK, 1953, s. 423.

[38] Hans-LukasKieser, *Iskalanmış Barış, Doğu Vilayetleri'nde Misyonerlik, Etnik Kimlik ve Devlet (1839-1938)*, (Çev: Attila Devrim), İstanbul, İletişim Yayınları, 2005, s. 165-180.

olarak öderlerdi. Üçüncü grupta yer alan aşiretler ise dağda ve vadilerde yaşayan hükümet merkezine gelmeyen ve vergi ödemeyenlerdi.[39]

Bu layihanın dikkati çeken taraflarından biri Dersim ve çevresinde bulunan aşiretlerin Ermenilere saldırılar düzenleyebileceklerine ilişkin tespitti. Bunun olması halinde Avrupalı büyük devletlerin müdahalede bulunabilecekleri kaygısıydı:

> fi'lhak'ika cism-i devletin bir uzv-ı mühimi bulunan Anadolu'nun kalbgâhında demek olan bu sivilcenin külliyen sızıltısını mahvetmek hükûmeten ve siyâseten ve câib-i umûrdan olup her ne kadar meşâgil-i fevkâlâde ihdâsına zaman gayr-i müsaid ise de mütemâdiyen asâkir-i nizamiye ikâme olunduğu halde yine bi'z-zarûre vezaif-i hükümetle mütenasib olmayan müsâmahât ve mümâşât ile idare olunmaktan ve milyonlarca hukûk-ı devlet ziyâ'dan ve bir nice tebaa-yı mutîa ve âzâr mezâlimden kurtarılmadıktan fazla bir gâile-i hâriciye hudûsünde vukû bulacak kıyâmlarıyla her taraftan âvâze-i şikâyet işitilmekte ve o yüzden de garezkârâne ecânible ser-rişte-i fesâdât verilmiş olmasındaki mazarrat-ı melhuz şimdiki vakitte mütâlâa olunan mehâzire nisbeten kat kat mûcib-i muhâtârât olacağı derkârdır.[40]

Bu uyarı bölgede gerginliğin tırmandığını gösteriyordu. Nitekim İstanbul'daki İngiliz Büyükelçisi Layard, "Küçük Asya'nın doğusunun hâlihazırdaki durumu anarşidir." şeklindeki tespitini Londra'ya bildirmiştir.[41] Doğu vilayetlerindeki İngiliz konsoloslarının raporlarının önemli bir bölümünü Dersim, Van ve Zeytun'da merkezi hükümete karşı geliştirilen ayaklanmalar oluşturuyordu.[42] Öte yandan Dersim'de bazı aşiretlerle Ermeniler arasında bir gerginlikten söz edilse de, Ermenilere yakınlık duyan, bu toplulukla yardımlaşma içine giren aşiretler de mevcuttu. İngiliz askeri konsolosu Albay Everett'in 25 Haziran 1880 tarihli mektubunda Dersimli Kürtlerle Ermeniler arasında bir ittifak olasılığı üzerinde durmuştu. Bir başka İngiliz askeri konsolosu Chermside ise, "Türklere duydukları ortak düşmanlık ve Hıristiyan gelenekleri, Ermeniler ile Kızılbaş Kürtler arasında (merkezleri Dersim yöresi) olumlu hisler doğmasın(a)" yol açtığını kaydetmişti.[43]

Dönemin Sultanı II. Abdülhamit, İmparatorluğun istikbali için tehlikeli saydığı bu yakınlaşmanın farkındaydı. Sultan, kendinden önce Tanzimatçıların tasfiye etmek istediği aşiret ilişkilerine prim sayılabilecek bir hamlede bulundu. Yerleşik bulunan, göçer ve yarı göçer Kürt aşiretlerinden seçilen silahlı milislerle süvari alayları kurdu. Hamidiye Alayları adı verilen bu silahlı gücün, nasıl teşkil edileceğine ilişkin nizamname 1891 yılında çıkarıldı. Nizamnamenin birinci

---

[39] *B.O.A., Yıldız Perakende Arzuhal Jurnal (Y. PRK. AZJ),* 17/80. Ayrıca bkz. Cihangir Gündoğdu, Vural Genç, *Dersim'de Osmanlı Siyaseti (İzâle-i Vahşet, Tashih-i İtikâd, Tasfiye-i Ezhân 1880-1913),* İstanbul, Kitap Yayınevi, 2013, s. 68-78.

[40] *B.O.A., Y. PRK. AZJ,* 17/80; Gündoğdu, Genç, *a.g.e.*, s. 75.

[41] Kieser, *a.g.e.*, s. 169.

[42] *y.a.g.e.*, s. 169-187.

[43] *y.a.g.e.*, s. 172 (29 nolu dipnot).

maddesinde, "memleket teâdiyyat ve tecavüzat-ı ecanibten muhafazası zımnında tertib-i mukteziyat olan heyet-i askeriyenin terkibi ol memleket ahalisinin nüfus-u umumiyesine ait mükellefiyet cümlesinden" olduğu belirtilmişti.[44] Sultan aşiretlerin gücünü Rusya ve İran'a karşı kullanmak istemekle birlikte, yükselen Ermeni milliyetçi hareketini bastırmak ve Kürtleri kontrol altına almak gibi niyetlere de sahipti. Böylece Sünni Kürtleri halifenin sancağı altına alarak Panislamizm politikasını güçlendirmeyi umuyordu. İmparatorluğun doğu sınırlarını güvence altında tutmak dış politikada elini kuvvetlendirecekti.[45]

Hamidiye Alayları, Karapapak (Türk) ve Arap birkaç aşiret dışında tümüyle Sünni Kürt aşiretlerinden oluşturuldu. Ama yine de bölgenin ıslahatıyla görevli Zeki Paşa'nın Dersim'deki Alevi aşiretlerin ve çoğunluğu Musul'da, Van'da ve Diyarbakır'da yaşayan Ezidi Kürtlerin de alaylara alınması planları yaptığı bilinmektedir.[46] Bu arzu hayta geçmedi. Merkezi hükümetin Dersim'deki Alevi aşiretlere karşı geliştirdiği siyasal dil düşünüldüğünde, bu planın hayata geçirilmesi imkânsıza yakındı. Çoğunluğunu merkezi hükümet görevlilerinin oluşturduğu çeşitli kişilerin hazırladıkları layihalarda aşiretlere ve aşiret mensuplarının inançlarına karşı "ötekileştirici" bir dil inşa edildiği görülmektedir.

Erzincan Sancağı Müdde-i Umum Muavini Mehmet Remzi 16 Temmuz 1892'de Dersim'in sosyal, iktisadi, kültürel ve inanç yapısını içeren kapsamlı bir raporu hükümet merkezine gönderdi. Rapor; Adliye, Dâhiliye Nazırları ve Şeyhülislamlık makamı tarafından değerlendirildi. Mehmet Remzi raporunda, Dersim ahalisinin "Kızılbaş ve bedevi" olduğundan söz ederek, seyyid ve ağalığın yöredeki yaşam pratikleri içinde her alanda etkili olduğunu ileri sürmektedir. Halkın seyyid ve ağalara olan bağlılığının ileri düzeyde olduğunu vurgulamaktadır: "Bunların umûr-ı zâtiye ve dünyeviyesi Dersim ağavatı bulunan bir tâkım eşirrâ ve eşkıya ellerinde olarak her halde seyyidlere ve ağalara inkîyâddan başka bir şey bilmezler."[47]

Merkezi hükümete sunulan bu ve buna benzer bir çok layihada Dersim'den söz edilirken bu bölgenin "aşâir-i bağiye ve vahşiye"den oluştuğu ve bu aşiretlerin "ferâiz-i dinîye ve umûr-ı şeriyyeden bi-haber" olduğu üzerinde durulmuştur.[48] Hamidiye Alayları'nın kurucusu 4. Ordu Müşiri Zeki Paşa ve Anadolu Umumi Müfettişi Şakir Paşa'nın 1896'da kaleme aldıkları layiha, sorunun analiz edilmesi ve önerilen çözüm yolları açısından sistematik bir söylem inşa etmiştir. Daha sonra hazırlanan birçok raporu etkilediği ve yer verilen çözüm önerilerinin ise hükümetler tarafından kesintisiz bir biçimde göz önünde bulunduruldu-

---

[44] Bayram Kodaman, *Sultan II. Abdülhamit Devri Doğu Anadolu Politikası*, Ankara, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1987, s. 29-38; Cevdet Ergül, *II. Abdülhamid'in Doğu Politikası ve Hamidiye Alayları*, İzmir, Çağlayan Yayınları, 1997, s. 59-60.

[45] Kieser, a.g.e., s.206; Bruinessen, *a.g.e.*, s. 286; JanetKlein, *Hamidiye Alayları, İmparatorluğun Sınır Boyları ve Kürt Aşiretleri*, (çev: Renan Akman), İstanbul, İletişim Yayınları, 2013, s. 17-18.

[46] Klein, *a.g.e.*, s. 100-101.

[47] *B.O.A., Yıldız-Sadaret Resmi Maruzatı*, 60/27.

[48] Gündoğdu, Genç, *a.g.e.*, s. 36.

ğu bilinmektedir. Askeri harekât, sıkıyönetim, sürgün ve asimilasyon bu raporun öne çıkardığı yöntemlerdi.[49]

Layihada bölgeye gönderilecek Nakşibendî şeyhler aracılığıyla Alevi aşiret mensuplarının inançlarının tashih edilmesi (tashih-i itikad) önerilmiştir. Bu bağlamda uygun mahallerde birer tekke inşa edilerek, söz konusu Nakşibendî şeyhlerinin birer misyoner gibi çalışmalarına olanak sağlanacaktı.[50] Toplumsal mühendislikle, "itikad-ı batıla", "akâid-i bâtıla" veya "mezheb-i şia" olarak tanımlanan Kızılbaş/Alevi inancı Sünniliğe dönüştürülecekti. Böylece Protestan misyonerlerinin etkisi altına girmelerinden şüphelenilen bölge halkının "cehalet ve sapkınlıktan" kurtarılacağı inancı hâkimdi.[51] Ma'mürâtü'l-Aziz eski valilerinden Es-seyyid Hasan Hilmi bu projenin derhal hayata geçirilmesi gerektiğine inananlardandı:

"cahil ve adâb-ı diniye ve insaniyeden tamamıyla gâfil olan ve yalnız dava-yı bâtıla-ı siyâdetten başka hiçbir şey bilmeyen eşhâs-ı garâbet-i ihtisâsa uyarak bidâyet ve nihâyet-i mezellet ve hüsrandan ibâret olan şu hâl-i esef-iştimâlden sâye-i şâhânede efrâd-ı aşâir kurtarılıp tashîh-i itikâd ve tasfiye-i ezhân ve vicdanları için evvela her biri beş on karyeye imam nâmıyla memûr olmak üzere hitâbet ve nasihata ve irâde-i hidâyete muktedir ulemâ tayin ve izamıyla" halkın "adâb-ı İslamiye" dairesine alınması layiha sahibinin ve dönemin yönetici elitinin tasavvurunu yansıtmıştı.[52]

Devletin 1850'den itibaren Dersim'deki aşiretlerin iktidar alanlarını daraltma girişimi ve bu Sancak'taki kazaları ve dolayısıyla aşiretleri mutî (itaat eden) ve mutî olmayan (itaat etmeyen) şeklindeki sınıflandırması gerilimi daha da keskinleşmişti. 20. yüzyılın başında devletin hafızasına giren her rapor bunu biraz daha pekiştirmişti. Dersim mutasarrıflarından Mardini Arifî Bey (Mutasarrıflığı 27 Temmuz 1903-24 Ocak 1904) hazırladığı raporda, Çemişgezek ve Çarsancak (bugün Akpazar) kazalarının yüzde ikisi hariç Sünni, Hozat kazasının merkezi ile 60 hanelik İnciağa Köyü'nün yine Sünnî, Ovacık ve Kızılkilise (Nazimiye) kazalarının genelinin Şi'i (Alevi) olduğundan söz etmişti. Mazgirt kaza merkezi ile Daraburan Köyü de Sünnî'ydi. Geri kalan ahalî Alevi'ydi. Rapora göre sorun, 4. Ordu Müşiri Zeki Paşa ve Anadolu Umûmi Müfettişi Şakir Paşa'nın raporunda olduğu gibi askeri harekât, idare-i askeriye (sıkıyönetim), sürgün ve asimilasyonla çözülecekti.[53] Yine Dersim'in mutasarrıflarından Celal Bey'in 13 Mayıs 1906 tarihli raporunda aynı değerlendirmeler mevcut olmakla birlikte, bölgede Dersimânlı, Seyyidanlı ve Şeyh Hasanânlı aşiretlerinin iktidarlarına da işaret

---

[49] Alişan Akpınar vd., "II. Abdülhamit Dönemi Raporlarında 'Dersim Sorunu' ve Zihinsel Devamlılık", *Herkesin Bildiği Sır: Dersim*, (Derleyen: Şükrü Aslan), İstanbul, İletişim Yayınları, 2010, s. 313.

[50] *y.a.g.e.*, s. 326; Gündoğdu, Genç, *a.g.e.*, s. 112.

[51] Gündoğdu, Genç, *a.g.e.*, s. 38-39.

[52] *B.O.A., Y. PRK. AZJ*, 17/80; Gündoğdu, Genç, *a.g.e.*, s. 77.

[53] *Doğu Anadolu'da Toplumsal Mühendislik*, s. 191-194.

edilmektedir. Bu bağlamda Dersim ıslahatı için yapılması gereken ilk eylemin ağa ve seyyidlerin sürgün edilmelerini sağlamaktı.[54]

Kureyşan aşiretinden Ali Çavuş'un iki bin silahlı güçle Kığı köylerine, Koç, Şam ve Resik uşaklarının da Kemah ile Çemişgezek köylerine saldırarak eşya ve hayvan gasp etmeleri hükümeti harekete geçirmişti. Son verilen raporların ışığında; askeri yönetim, sürgün ve asimilasyonun gerçekleştirilmesi için 9 Kasım 1907'de askeri harekât başlatıldı. Ma'mürâtü'l-Aziz Redif livası Komutanı Neşet Paşa'nın komutasında dört tabur ve iki toplu bir müfreze ile dört koldan Dersim'e girildi.[55] Başta aşiret reislerinin köyleri ve evleri olmak üzere çok sayıda yakma olayı gerçekleştirildi. Fakat kış mevsiminin başlaması üzerine askeri harekât sürdürülememişti. Karaballı ve Ferhat aşiretlerinin direnişi kırılmış, hükümete sadık kalacaklarına yönelik söz alınmıştı.[56]

Askeri güçlerin aşiretlere boyun eğdirme girişimi, aşiretlerin kendi aralarında ittifak yapmalarını hızlandırdı. 1908 yılı Mayıs ayında daha önce hükümete boyun eğen Karaballı aşireti başta olmak üzere Ferhad Uşağı aşireti ve Resik Uşağı aşireti Çemişgezek ve bazı çevre yerleşim alanlarına saldırdılar. Dersim Mutasarrıfı ilk önlem olarak halkın elindeki erzakın bir kısmına el koydu ve kente erzak ithalini yasakladı.[57]

Neşet Paşa komutasında on üç tabur piyade (beş redif, yedi nizamiye ve Harput redif taburu), bir Hamidiye süvari alayı ve üç dağ bataryası 10 Haziran 1908'de sindirme harekâtına başladı.[58] Harekât başladıktan üç gün sonra Harput Sancağı Mutasarrafı Hayri Efendi, 13 Haziran 1908'de Diyarbekir Vali Vekili Mehmet ve 23 Haziran 1908'de de Meclis-i Maliye Azasından Musa Celal bin Hakkı Dersim hakkında Dâhiliye Nezareti'ne layihalar sundular. Bu layihalarda Dersim'deki aşiretler devlete bağlı olanlar ve olmayanlar şeklinde kategorize edildi. Aşiretlerin sahip oldukları silah miktarı ve ağaların isimleri belirtildi.[59]

Dersim Sancağı'nda kazalara ve aşiretlere göre silah miktarı şöyleydi:[60]

Kazası	Aşiret Sayısı	Silah Miktarı	Yeni Silah Miktarı
Hozat	8	3250	850
Ovacık	6	2500	450
Kızılkilise	6	2550	350
Mazgirt	9	4500	500

---

[54] *y.a.g.e.*, s.195-196, Yılmazçelik, *a.g.e.*, s. 244-251.
[55] *Doğu Anadolu'da Toplumsal Mühendislik*, s. 141.
[56] *y.a.g.e.*, s. 143.
[57] *y.a.g.e.*, s. 149.
[58] *Tuğgeneral Ziya Yergök'ün Anıları, Harbiye'den Dersim'e (1890-1914)*, (Yay. Haz: Sami Önal), İstanbul, Remzi Kitabevi, 2006, s. 167-168.
[59] *B.O.A.*, *İrade-i Dahiliye*, 1461/1 (3 Cemaziyel-ahir 1326/1Temmuz 1908).
[60] *y.a.g.b.*

Gerek Hayri Efendi'nin gerekse Musa Celal bin Hakkı ile Diyarbekir Vali Vekili Mehmet Paşa'nın verdiği bilgiler ve yaptıkları tespitler Meclis-i Vükela'da tartışıldı ve yapılması planlanan ıslahatlar belirlendi.

Meclis-i Vükela'nın 1 Temmuz 1908 tarihli toplantısında, şekavete yeltenen aşiret reisleri ile ileri gelenlerinin Cezayir-i Bahr-i Sefid (Ege Denizi'ndeki 12 Ada) Adalarından birine veya Trablusgarp ile Yemen içlerine sürgün edilmesi ve bunların sürgün yerlerinden kaçışlarının önlenmesi önerilmişti. Daha önceki birçok raporda ifade edildiği gibi halkın "cehalet ve vahşetlerinin" ortadan kaldırılması için mektep/medrese açılması ve bu eğitim kurumlarında Kürtçe bilen ilim ve ahlak sahibi öğretmenlerin görevlendirilmesi söz konusu edilmişti. Ayrıca her aşiretten on - on ikişer yaşlarında on beş - yirmişer çocuğun alınıp Erzincan ve Harput'ta yatılı okutulması eğitim ıslahatının önemli bir parçası olarak görülmüştü. Bunların yanı sıra Meclis-i Vükela'nın halkın şekavetten uzak tutulması için geçim yollarının gösterilmesini, Dersim-Harput ile Dersim-Erzincan yollarının yapılmasını ve seyyidlerin etkisinde kalıp "mugayir-i şer-i şerif akaid-i batıla" yönünde inanan ve davranan halkın sünnileştirilmesini gündemine aldığı görülmektedir.[61]

1908 Devrimi'nin arifesinde Dersim'de bir yandan askeri harekât sürdürülürken, öte yandan idarî ve iktisadî alanda ıslahatlar yapılarak bölge merkezi yönetim içine alınmaya çalışılmaktaydı. Hiç kuşkusuz bu süreçte halkın inancına müdahale edilmesi ve merkezi hükümetin belirlediği kodlarla yeni bir eğitim sürecinin başlatılmak istenmesi, politikaların sürekliliğine işaret etmekteydi.

10 Haziran 1908'de başlatılan askerî harekâtın sonucunda Şeyh Hasanan, Haydaranlı, Kalan ve Kalp aşiretleri başta olmak üzere birçok aşiretin direnişi sonlandırıldı. Aşiretlerin hükümete boyun eğecekleri sözü alındı.[62] 23 Temmuz 1908'de Meşrutiyet'in tekrar ilan edilmesinden beş gün sonra Harbiye Nezareti, 4. Ordu müşirine Dersim'de kan dökülmemesi ve aşiretlerle anlaşılması talimatını verdi. Yer yer aşiretler ve hükümet güçleri arasında çatışmalar Eylül 1908'e kadar sürdü. Meşrutiyet'in ilanından sonra 27 Temmuz 1908'de genel af ilan edilmesi sonucu yakalanmış ve mahkûm edilmiş aşiret reisleri ve mensupları serbest bırakıldılar.[63]

1908 Devrimi'nden sonra Dersim sorunu, devlet ve aşiretler ilişkisi, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin merkeziyetçi, modernist ve Türkleştirme politikaları ekseninde; ama devletin hafızasında yer alan bilgi ve deneyim göz ardı edilmeden, sürekliliğe vurgu yapılarak ele alınmaya devam etti.

---

[61] *y.a.g.b.*

[62] *Doğu Anadolu'da Toplumsal Mühendislik*, s. 153.

[63] *y.a.g.e.*, s. 155.

Sonuç

Dersim'in Osmanlı İmparatorluğu sınırları içine alınmasından sonra üç yüz yıl boyunca özel bir yönetime tabi tutulduğu bilinmektedir. II. Mahmut ve Tanzimat liderlerinin yerel güç odaklarını tasfiye ederek merkezi yönetimi güçlendirme politikası, Dersim'i de etkiledi. Aslında 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren başlanan Türk, Kürt ve Arap aşiretlerini iskân girişimi, Tanzimat'la hızlanmıştı. Bu pratik yerel güçlerin merkezle olan ilişkilerini daha da gerginleştirmişti. Dersim'deki aşiretlerden asker ve vergi istenmesi, bölgedeki silahların toplanması, ağa ve seyyidlerin nüfuzunun kırılmak istenmesi uzun yıllar sürecek bir sorunun ortaya çıkmasına yol açtı. Sorunun sosyolojik boyutunda aşiret reisleri (ağaları) ve seyyidlerin üç yüzyıldan fazladır süren iktidar alanlarının daraltılması ya da tasfiye edilmesi yatmaktaydı. Aşiretlerin merkezi devletle mücadelelerinde milli bir nitelik olmadığı anlaşılmaktadır.

Osmanlı yönetiminin soruna yaklaşımını ve çözme yöntemini gösteren çok sayıda rapor mevcuttur. Raporlarda; bölge halkından "eşkıya, şaki, vahşi, medeniyetten lezzet almamış, bedevi" gibi aşağılayıcı ve ötekileştirici şekilde söz edilmektedir. Yörede egemen olan Alevi/Kızılbaş inancı "itikad-ı batıla" ya da sapkınlık olarak görülmektedir. Bu söylemin kesintisiz devam ettiği anlaşılmaktadır.

Osmanlı yönetimi ıslahat adı altında, askerî yönetim, sürgün ve asimilasyonu planlamıştır. Bu bakış açısında, aşiret ilişkilerinin dağıtılması, temsilin (asimilasyonun) gerçekleştirilmesi için bölgeye muhacir iskân edilmesi, cami ve mektep inşa edilmesi önemli bir yer tutar. Aşiretler mutî ve mutî olmayan şeklinde tasnif edilir. Bu pratiklerin üzerinden "medenileştirici" bir dil üretilir.

Kaynakça

Arşiv Kaynakları

B.O.A. (Başbakanlık Osmanlı Arşivi)

Cevdet-i Dahiliye

Cevdet-i Zabtiye

İrade-i Dahiliye

İrade-i Meclis-i Vâlâ

Yıldız Perakende Arzuhal Jurnal

Yıldız-Sadaret Resmi Maruzatı

Kitap ve Makaleler

Alişan Akpınar vd. "II. Abdülhamit Dönemi Raporlarında 'Dersim Sorunu' ve Zihinsel Devamlılık", *Herkesin Bildiği Sır: Dersim.* (Derleyen: Şükrü Aslan), İstanbul: İletişim Yayınları, 2010, s. 311-334.

Berkes, Niyazi. *Türkiye'de Çağdaşlaşma.* İstanbul: YKY, 2007.

Celil, Celilê. *XIX. Yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nda Kürtler.*(çev. Mehmet Demir), Ankara: Öz-Ge Yayınları, 1992.

Doğu Anadolu'da Toplumsal Mühendislik Dersim-Sason (1934-1946). İstanbul:Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2010.

Erdönmez, Celal. "Tanzimat Devrinde Aşiretlerin İskân Politikası", *SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi.* Sayı: 4, (1999), s. 239-264.

Ergül, Cevdet. *II. Abdülhamid'in Doğu Politikası ve Hamidiye Alayları.* İzmir: Çağlayan Yayınları, 1997.

Erim, Nihat. *Devletlerarası Hukuku ve Siyasi Tarih Metinleri, (Osmanlı İmparatorluğu Antlaşmaları).* c. 1, Ankara: TTK, 1953.

Gündoğdu, Cihangir. Genç, Vural. *Dersim'de Osmanlı Siyaseti (İzâle-i Vahşet, Tashih-i İtikâd, Tasfiye-i Ezhân 1880-1913).* İstanbul: Kitap Yayınevi, 2013.

Hakan, Sinan. *Osmanlı Arşiv Belgelerinde Kürtler ve Kürt Direnişleri (1817-1867).* İstanbul: Doz Yayıncılık, 2007.

İnalcık, Halil. *Devlet-i Aliyye. Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-1, Klasik Dönem (1302-1606) Siyasal, Kurumsal ve Ekonomik Gelişim.* İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009.

Kieser, Hans-Lukas. *Iskalanmış Barış, Doğu Vilayetleri'nde Misyonerlik, Etnik Kimlik ve Devlet (1839-1938).* (Çev: Attila Devrim), İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.

Klein, Janet. *Hamidiye Alayları, İmparatorluğun Sınır Boyları ve Kürt Aşiretleri.* (çev: Renan Akman). İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.

Kodaman, Bayram. *Sultan II. Abdülhamit Devri Doğu Anadolu Politikası.* Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1987

Kunt, Metin. *Sancaktan Eyalete: 1550-1650 Yıllarında Osmanlı İl Ümerası ve İl İdaresi.* İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Matbaası, 1978.

Mardin, Şerif. *Türkiye'de Toplum ve Siyaset, Makaleler 1.* (Derleyenler: Mümtaz'er Türköne-Tuncay Önder), İstanbul: İletişim Yayınları, 1990.

Moltke, Helmuth von. *Moltke'nin Türkiye Mektupları.* (çev. Hayrullah Örs), İstanbul: Remzi Kitabevi, 1995.

Orhonlu, Cengiz. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Aşiretlerin İskânı.* İstanbul: Eren Yayıncılık, 1987.

Ortaylı, İlber. *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı.* İstanbul: Hil Yayınları, 1987.

Osmanlı Belgelerinde Dersim Tarihi. (Haz: Ahmet Hezarfen-Cemal Şener), İstanbul: Etik Yayınları, 2003.

Sağlam, M. Ali. "16. Yüzyılda Çemişgezek (Dersim) Sancağının Sosyal ve Siyasal Yapısı", *Herkesin Bildiği Sır: Dersim.* (Derleyen: Şükrü Aslan), İstanbul: İletişim Yayınları, 2010, s. 269-293.

Saydam, Abdullah. "Orta Anadolu'daki Aşiretlerin İskânı (1839-1853)", *Prof. Dr. Bayram Kodaman'a Armağan.* Samsun: 1993, s. 227-256.

Tanzimat. Ankara: MEB, 1940.

Tanzimat Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu. (Haz: Mehmet Seyitdanlıoğlu-Halil İnalcık), Ankara: Phoenix Yayınevi, 2006.

Tuğgeneral Ziya Yergök'ün Anıları, Harbiye'den Dersim'e (1890-1914). (Yay. Haz: Sami Önal), İstanbul: Remzi Kitabevi, 2006.

Ünal, Mehmet Ali. *XVI. Yüzyılda Çemişgezek Sancağı.* Ankara: TTK, 1999.

Yılmazçelik, İbrahim. *Osmanlı Devleti Dönemi'nde Dersim Sancağı; İdari, İktisadi ve Sosyal Hayat.* Ankara: Kripto Kitaplar, 2011.

Zülfi, Mehmet. *Dersim (Tunceli) Tarihi.* (Yay. Haz: İbrahim Yılmazçelik-Ahmet Halaçoğlu), Ankara: Türk Halk Kültürünü Araştırma ve Tanıtma Vakfı, 1994.

Öz: Osmanlı reformcuları 19. yüzyılda devlet yönetiminde merkeziyetçi yapıyı güçlendirme yönünde düzenlemelere giriştiler. Bu amaçla o zamana kadar vergi ve asker alamadıkları topluluklardan asker ve vergi talebinde bulundular. Osmanlı yönetimi, üzerinde tam bir egemenlik kuramadığı, yöredeki aşiret reisleri ve seyyidlerin kendilerine bir iktidar alanı oluşturdukları Dersim üzerinde de merkezi yönetimini inşa etmek istedi. Aşiret ilişkilerini tasfiye etme, bu unsurları iskâna zorlama ve iskâna tabi tutulan aşiretleri üretime teşvik ederek vergi gelirlerini arttırma merkezi hükümeti güçlendirmenin başlıca hedefleri arasındaydı. Bu girişimler gerilime yol açtı. Askerî harekâtların eşliğinde idarî askerî, iktisadî ve eğitim alanlarında düzenlemeler yoluna gidildi. Aşiretler itaat eden ve etmeyen aşiretler olarak tasnif edildi. Merkezi hükümet yöre halkının büyük çoğunluğunu "vahşi ve bedevi", bunların inancını da sapkınlık olarak niteledi. İnşa edilen bu dil, devletin hafızasında sürekli tazelendi. Bölgenin "medenileştirilmesi"ne sürekli vurgu yapıldı.

Anahtar sözcükler: Dersim, Dersim Aşiretleri, Dersim Sorunu, Dersim Layihaları, Alevilik

The State and Dersim at the Beginning of 20th Century

Abstract: Ottoman reformers embarked on the project of strengthening the central government in the 19th century. To this end, the central government attempted to demand taxes and military service from certain communities which had until then remained outside of the reach of the State. With its tribal structure and the influential community leaders such as chieftains, sheiks and *seyyid*s, Dersim region was one of the core areas for such a policy of centralization and direct control by the imperial administration. The principal goals of the imperial center in its policies towards this region were to diminish the power and authority of these groups over the local population, encourage the nomads and tribes for a sedentary life, and, enlarge the tax basis of the Empire. All these caused disturbance and tension not only among the Dersim tribes themselves but also between the tribes and the state. This article examines the ways in which the imperial administration tried to implement such policies in the region in terms of administrative, military, financial and educational arrangements as well as the military operations. The other emphasis of this study is that the central government labelled most of the population of the region as "wild", "Bedouin" and "deviant" and such a discourse has been reproduced in the official language which was also accompanied by a clear jargon of a "civilizing mission".

Keywords: Dersim, Dersim tribes, Dersim issue, Dersim reports, Alevism, State

Tehcir ve Ermeni Nüfusu Tartışmasına Bir Katkı: Kayseri Sancağı

Oya GÖZEL DURMAZ*

I. Giriş

Türk tarih yazıcılığının en politikleşmiş konularının başında yer alan Ermeni tehciri üzerine yazmanın zorlukları ortadadır. Bu politikleşme, maalesef üretilen eserlerin pek çoğunun ruhuna sinmiş, bizi Ermeni ve Türk tezleri olarak kabaca basitleştirilebileceğimiz tezleri desteklemeye yarayacak argümanların üretildiği kısır bir literatür ile karşı karşıya bırakmıştır. Dolayısıyla, çoğunlukla bu aksak temellerin üzerinde şekillenen literatürün şu sorular etrafında bir döngüye hapsolduğu ifade edilebilir: Ermeni tehcirinde *soykırım* mı yoksa *mukatele* mi yaşandı? Ölen Ermeniler hastalık ve açlık gibi savaş dönemi şartlarında sık rastlanan nedenlerden ötürü mü yaşamlarını kaybettiler yoksa planlı bir devlet politikası sonucu sistematik olarak yok mu edildiler? Ermeni çocuk ve kadınlarının savaş sırasında Müslüman hanelerine alınması soykırımın bir parçası mıydı yoksa onlar Müslümanların iyi niyeti sayesinde kurtarılmış mı oldular?... Bu sorular, tarihsel bir olayın birtakım yönlerine dikkat çekmek için işlevsel olsalar da, gerçeğin bilgisine ulaşmak için verilen akademik-bilimsel bir uğraştan daha çok, hepimizin malumu politik bir saflaşmayı yeniden üretirler. Dahası, o saflardan birini lanetlemek diğerini ise meşrulaştırmak üzere konumlandıklarından, karşılıklı diyalogdan yoksun, "gri"ye yer olmayan, her şeyin "siyah" ya da "beyaz" olarak kodlandığı "akademik" bir dünya yaratılmış olur. Böyle bir dünyada bir tarafa

* Kocaeli Üniversitesi, Tarih Bölümü

angaje olmayı reddederek yazmak başlı başına bir mücadele olarak düşünülmelidir. Böyle bir mücadelenin en önemli bileşenlerinden biri, hiç kuşkusuz, dönemin en tartışmalı konularından biri olan nüfus meselesini objektif kriterlerle değerlendirmek olacaktır.

II. Kayseri Sancağı Nüfusuna Dair Genel Bilgiler

Özellikle 1878 Berlin Anlaşması ile birlikte Osmanlı sınırları içerisinde yaşayan Ermeni nüfusu ve Ermenilerin bulundukları yerlerde çoğunluk olup olmadığı meselesi giderek daha da fazla önem kazanmış ve bu süreç nihayetinde bir "sayılar savaşı"nı da beraberinde getirmiştir. Osmanlı nüfus sayımlarının tüm nüfusu kayıt altına alamamış olması da tartışmayı içinden çıkılması zor bir duruma sokmuştur.[1]

Tartışma, büyük ölçüde Osmanlı devleti ile Ermeni Patrikhanesi verileri arasındaki farklardan kaynaklanmaktadır. Özellikle vilayet-i sitte (Diyarbakır, Van, Erzurum, Sivas, Mamuretülaziz ve Bitlis) ile ilgili verilere bakıldığında aradaki farkın dikkat çekici olduğu söylenebilir. Örneğin 1914 Osmanlı nüfus sayımına göre 65,850 (Ermeni ve Ermeni Katolikler) olan Diyarbakır vilayeti Ermeni nüfusu, Ermeni Patrikhanesi kayıtlarında 106,867 olarak geçmektedir. Yine 1914 Osmanlı nüfus sayımına göre Mamuretülaziz vilayetinde 79,821 Ermeni ve Ermeni Katoliği varken, Patrikhane kayıtlarında bu sayı 124,289'dur.[2] Ermeni tehciri ve tehcirin Ermeni toplumu açısından yıkıcı sonuçları ise tartışmaya yeni bir boyut eklemiş ve hem tehcir öncesi Ermeni nüfusu hem de tehcir edilen ve yaşamını kaybeden kişilerin sayısı konusunda birbirinden oldukça farklı rakamların zikredildiği bir literatür doğmuştur.

Bu makalede, son yıllarda Osmanlı Arşivi'nde kullanıma açılan belgelerden istifade edilerek Kayseri sancağının tehcir öncesi nüfusu, dini gruplar ekseninde köy köy ayrıntısıyla gösterilecek ve bu yolla ilgili literatüre katkı konmaya çalışılacaktır. Her şeyden önce belirtilmesi gerekir ki, Kayseri sancağı özelinde, devlet ve patrikhane kayıtları arasında özellikle vilayet-i sitte hususunda kendini gösteren rakamsal uçurumdan bahsedilemez. 1914 Osmanlı nüfus sayımı verilerine göre, Kayseri sancağının toplam nüfusu 263,074 kişiydi. Nüfus içinde çoğunluğu 184,292 kişiyle Müslümanlar oluştururken, sancakta 48,659 Ermeni ve 26,590 Rum Ortodoks bulunuyordu. Bunlara ek olarak, 1,515 Katolik ve 2,018 Protestan da Kayseri sancağında yaşıyordu. Diğer bir ifade ile gayrimüslimler, toplam Kayseri nüfusunun %30'unu oluşturmaktaydı.[3] Ermeni Patrikhanesi ise

---

[1] Konu ile ilgili ayrıntılı bilgi için bakınız, Fuat Dündar, *Kahir Ekseriyet, Ermeni Nüfus Meselesi (1878-1923)*, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013.

[2] Raymond H. Kevorkian, Paul B. Paboudjian, *1915 Öncesinde Osmanlı İmparatorluğu'nda Ermeniler,* İstanbul, Aras, 2012, s. 63; Dahiliye Nezareti, Sicil-i Nüfus İdare-i Umumiyesi Müdüriyeti, *Memalik-i Osmaniyenin 1330 Senesi Nüfus İstatistiği*, Dersaadet, Hilal Matbaası, 1336, s. 4.

[3] *Memalik-i Osmaniyenin 1330 Senesi Nüfus İstatistiği*, s. 32.

Şubat 1913-Ağustos 1915 dönemi için Kayseri sancağı Ermeni nüfusunu toplam 52,000 kişi olarak vermekteydi.[4]

	Müslü-man	Rum	Ermeni	Ermeni Katolik	Protestan	Toplam
Kayseri Sancağı Merkez Kazası	101,924	19,662	30,105	1,513	1,614	154,818
Develi Kazası	30,948	2,085	15,689	2	404	49,128
İncesu Kazası	14,559	3,773				18,332
Bünyan Kazası	36,861	1,070	2,865			40,796
Kayseri Sancağı Toplamı	184,292	26,590	48,659	1,515	2,018	263,074

TABLO 1: 1914 Osmanlı Nüfus Sayımına Göre Kayseri Sancağı Nüfusu

Yukarıda bahsi geçen iki nüfus sayımının dışında, nüfus meselesi konusunda yararlanabileceğimiz bir diğer önemli kaynak savaş süresince Kayseri sancağından Dahiliye Nezareti'ne gönderilen belgelerdir. Hem Dahiliye Nezareti Şifre Kalemi (DH.ŞFR) hem de Dahiliye Nezareti Emniyet-i Umumiye İkinci Şube (DH.EUM.2.Şb.) evrakları arasında önemli veriler içeren belgeler bulunmaktadır. Dikkati çeken bir husus, bu verilerin hem Osmanlı nüfus sayımı hem de Patrikhane kayıtlarıyla uyumluluk arz etmesidir. Aşağıda gösterileceği üzere, savaş süresince sancaktan Nezarete gönderilen bu belgelerde Kayseri sancağı Ermeni nüfusunun 50,000 civarında olduğu teyit edilir.

Bu belgelere kısaca değinmek yararlı olacaktır. 26 Ağustos 1915 tarihli şifreli telgraf livadaki Ermeni nüfusuna dair şu verileri içerir: "Liva dahilinde zükur ve inas olmak üzere ceman 46,463 Ermeni ve 1,517 Katolik ve 1,967 Protestan mevcud olub…". Bu da tehcir öncesi sancakta toplam 49,947 Ermeni bulunduğu anlamına gelir.[5] Belgelerde, Protestan ve Katoliklerin Ermeni olup olmadıkları belirtilmemiş olmasına rağmen, yerel otorite bu grupları tehcire dair bilgi verirken zikrettiği için, Kayseri Protestan ve Katoliklerinin Ermeni kökenli oldukları sonucu çıkarılabilir. Söz konusu verilere paralel olarak, Kayseri Mutasarrıflığı'ndan aynı yılın Eylül ayı ortalarında gönderilen belgelerde de sancakta tehcir öncesi toplam 49,947 Ermeni bulunduğu tekrar edilir: "Merkez ve mülhakatta zükur ve inas 46,463 Ermeni ve 1,517 Katolik ve 1,967 Protestan ki ceman 49,947 nüfus Ermeni mukayyed olub…"[6]

Bu kaynakların dışında, Kayseri sancağından Dahiliye Nezareti'ne gönderilmiş olan çok önemli bir başka belge daha bulunmaktadır ki, bu belge, Kayseri sancağının en küçük idari birimleri olan köylerine varıncaya kadar, dini gruplar ekseninde nüfus cetvellerini içermektedir (BOA, DH.EUM.2.Şb, 73/40). İlgili

[4] Kevorkian ve Paboudjian, *1915 Öncesinde Osmanlı İmparatorluğu'nda Ermeniler*, s. 62.

[5] Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), DH.ŞFR, 485/90 (26 Ağustos 1915)

[6] BOA, DH.ŞFR, 489/63 (17 Eylül 1915); BOA, DH.EUM.2.Şb, 68/75 (18 Eylül 1915) (*Osmanlı Belgelerinde Ermenilerin Sevk ve İskanı*, Ankara, Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 2007, s. 260.)

cetvellerde, yalnızca Ermeni nüfusunun sancak dahilindeki dağılımı verilmekle kalınmamış, diğer dini unsurların nüfusu da ayrıntısıyla gösterilmiştir. Sözü geçen belge de, yukarıda zikredilen diğer belgeler gibi, tehcir öncesi Kayseri sancağındaki kayıt altına alınmış toplam Ermeni nüfusunu 49,947 olarak verir.[7]

	İslam		Rum		Ermeni	
	inas	zükur	inas	zükur	inas	zükur
Kayseri Kazası	47,217	50,707	9,482	10,067	14,139	14,249
Bünyan Kazası	17,527	19,318	698	615	1,446	1,577
Develi Kazası	14,185	15,239	914	1,121	7,092	7,960
İncesu Kazası	7,213	7,577	1,892	1,782		
Tehcir öncesi toplam nüfus	86,442	92,841	12,986	13,585	22,677	23,786
Tehcir edilen nüfus					21,526	21,676
Var olan toplam nüfus	86,442	92,841	12,986	13,585	1,151	2,110

	Protestan		Katolik	
	inas	zükur	inas	zükur
Kayseri Kazası	753	832	693	824
Bünyan Kazası				
Develi Kazası	184	198		
İncesu Kazası				

7 Ermeni nüfusu tartışmasına katkı koymayı amaçlayan bu makalede diğer dini unsurlarla ilgili veriler analiz edilmeyecek olsa da, ekteki tablolar değerlendirilerek diğer dini grupların nüfusu ve demografik dağılımı da rahatlıkla ortaya konabilir. BOA, DH.EUM.2.Şb, 73/40 (22 Eylül 1915). Makalenin sonuna Kayseri sancağı nüfus cetveli eklenmiştir.

Tehcir öncesi toplam nüfus	937	1,030	693	824
Tehcir edilen nüfus	457	748	155	474
Var olan toplam nüfus	480	282	538	350

TABLO 2: Tehcir Öncesi Kayseri Sancağı Nüfusu

Görüldüğü üzere, Kayseri sancağında yaşayan Ermeni nüfusu kayıtları incelendiğinde, Ermeni Patrikhanesi ve Osmanlı kayıtları arasında anlamlı bir farkın olmadığı ifade edilmelidir. Oysa ki yukarıda da belirtildiği üzere, politik sorunların merkezinde yer alan vilayet ve sancaklar için bahsi geçen kayıtlar arasında ciddi farkların olduğu bilinmektedir. O halde, çalışmanın başında ifade edilen "sayılar savaşı"nın Kayseri özelinde neden mevzu bahis olmadığının objektif bir yanıtı da kendiliğinden ortaya çıkmış olur: Osmanlı devleti için "siyasal" bir tehdit, Ermeni ulusal hareketi için ise "siyasal" bir hedef söz konusu olmadığında, nüfus meselesi taraflar arasında tartışmalı bir konu olmaktan çıkabilmektedir.

III. Kayseri Ermenilerinin Sancak Dahilindeki Demografik Dağılımı

Nüfus ile ilgili genel bilgilerin verilmesinin ardından Ermeni nüfusunun kazalar ve köyler bazında dağılımını incelemeye geçebiliriz. Kayseri sancağı, Kayseri, Develi, Bünyan ve İncesu olmak üzere dört kazadan oluşmaktaydı ve makalenin sonuna eklenmiş cetvelden de görüleceği üzere tehcir öncesi Ermeni nüfusunun çoğunluğu Kayseri kazası dahilinde (28,388 Ermeni, 1,595 Protestan ve 1,517 Katolik), yoğunluklu olarak da kaza merkezinde yaşamaktaydı. İlgili cetvele göre kaza merkezinde 14,799 Ermeni, 1,391 Katolik ve 1,187 Protestan bulunuyordu. Kaza merkezinin dışında karyelerde de ciddi sayıda Ermeni ikamet etmekteydi. Kayseri kazasına bağlı olan Talas karyesi Ermenilerin yaşadığı en büyük köydü ve sözü edilen karyede 4,636 Ermeni, 41 Protestan ve 19 Katolik'in yaşadığı kaydedilmiştir. Bunun dışında Efkere karyesi 2,268 Ermeni ile bir diğer önemli merkez olarak göze çarpmaktadır. Sözü edilen iki büyük karyenin dışında Ermeniler, Germir, Tavlusun, Derevenk, Gesi, Belegesi, Mancusun, Nirze, Darsiyak, Erkilet, Muncusun ve Belviran köylerinde yaşamaktaydı. Birer Ermeni köyü olan Derevenk ve Belegesi dışındaki köylerde Müslüman, Ermeni ve Rumlar karışık olarak ikamet ediyorlardı.[8]

Kayseri kazasından sonra Ermenilerin yaşadığı ikinci önemli merkez Develi kazasıydı. Nüfus kayıtlarına göre kazada 15,052 Ermeni ve 382 Protestan yaşıyordu. Develi'deki Ermeni nüfusunun, kaza merkezi ile nahiye ve karyeler arasında dengeli bir şekilde dağıldığı söylenebilir. Kaza merkezinde 6,853 Ermeni

[8] BOA, DH.EUM.2.Şb, 73/40 (22 Eylül 1915).

ve 180 Protestan bulunurken geriye kalanlar nahiye ve karyelerde ikamet ediyordu. 3,459 Ermeni'nin yaşadığı Tomarza nahiyesi ile Çomaklı (1,264 Ermeni ve 190 Protestan) ve İncesu (912 Ermeni) karyeleri öne çıkan yerleşim birimleriydi. Bunların dışında Ermenilerin yaşadığı diğer köyler ise şunlardı: Cücün, Söğütlü, Sazak, Taşhan, Karacaviran, Kazlıgömedi, Yağdıbaran ve Yenice. Bunlardan Söğütlü, Sazak, Taşhan, Kazlıgömedi ve Yağdıbaran köylerinin nüfusunun tamamı Ermenilerden oluşmaktaydı.[9]

İncesu kazasında hiç Ermeni bulunmazken, Bünyan kazasında 3,023 kişilik küçük bir Ermeni topluluğu bulunmaktaydı. Ermeniler Bünyan'da kaza merkezinden ziyade karyelerde yerleşiktiler. Kaza merkezinde 490 Ermeni bulunurken, geriye kalan nüfus 4 köyde toplanmıştı: Gigi, Sıvgın, Ekrek ve Sarıoğlan. Bu dört köyden Gigi (195 Ermeni), Sıvgın (646 Ermeni) ve Ekrek (1,411 Ermeni) köylerinin nüfuslarının tamamı Ermenilerden oluşmaktaydı.[10]

Yukarıda bahsi geçen cetvel Kayseri merkez kazasındaki hane sayılarına ilişkin de ayrıntılı bilgi vermektedir. Buna göre tehcir öncesi Kayseri kazasında 20,139 İslam hanesi, 5,439 Ermeni hanesi, 4,188 Rum hanesi, 377 Katolik hanesi ve 353 Protestan hanesi bulunmaktaydı.[11] Bu bilgi, özellikle Ermeni emval-i metrukesi konusunda yapılacak analizler bakımından çok önemlidir.

IV. Sonuç

BOA, DH.EUM.2.Şb, 73/40 kodlu belgenin sağladığı veriler, Kayseri sancağının tehcir öncesi toplam nüfusunun tespit edilebilmesi ve nüfusun dağılımının ortaya koyulabilmesi açısından çok kıymetlidir. Ekler kısmında görüleceği üzere, Kayseri sancağının demografik yapısının dökümünü veren bu ayrıntılı cetvel yalnızca Ermenilerin değil, başta Müslüman ve Rumlar olmak üzere diğer dinsel grupların yerleşim alanlarının tespitinde de işlevsel olmuş ve savaşın bu nüfus kompozisyonu üzerindeki etkilerini ortaya çıkarabilecek verileri bize sunmuştur. Ancak bu hususta bir noktanın altını çizmek gerekir ki, *Talat Paşa'nın Evrak-ı Metrukesi*'nde de vurgulandığı üzere, bu sayılar kesin rakamlar olarak kabul edilemez. Dahiliye Nezareti memurları tarafından hazırlandığı bilinen *Talat Paşa'nın Evrak-ı Metrukesi*, nüfusun tümünün kayıt altına alınamamış olmasından dolayı, imparatorluk dahilindeki Ermenilerin gerçek sayısının Osmanlı nüfus sayımlarındaki rakamlardan %30 kadar daha yüksek olabileceğini belirtmektedir.[12] Biz-

---

[9] BOA, DH.EUM.2.Şb, 73/40 (22 Eylül 1915).

[10] BOA, DH.EUM.2.Şb, 73/40. 1914 Osmanlı nüfus sayımı Bünyan kazası Ermeni nüfusunu 2,865 kişi olarak vermekteydi. *Memalik-i Osmaniyenin 1330 Senesi Nüfus İstatistiği*, s. 32.

[11] BOA, DH.EUM.2.Şb, 73/40. Belgedeki toplamlar ile benim hesaplarım farklı sonuçlar vermektedir. Bu makalede kendi hesaplamalarımı kullandım. Belgede hane sayıları hususunda zikredilen rakamlar şunlardır: Müslüman haneleri: 20,216, Rum haneleri: 4,188, Ermeni haneleri: 5,539, Protestan haneleri: 353, Katolik haneleri: 377.

[12] Murat Bardakçı, *Talat Paşa'nın Evrak-ı Metrukesi, Sadrazam Talat Paşa'nın Özel Arşivinde Bulunan Ermeni Tehciri Konusundaki Belgeler ve Hususi Yazışmalar*, İstanbul, Everest, 2008, ss. 108-109: "1330 icmalinde Ermeni Gregoryen nüfus-ı umumisi 1.187.818 ve Ermeni Katolikler'in miktarı 63.967 ki, her ikisinin mecmuu 1.256.403'den ibaret olarak gösterilmiştir. Nü-

zat nüfus verilerini tutan Dahiliye Nezareti memurlarınca bu durumun altının çizilmesi çok önemlidir ve bu makalede yapılan değerlendirmeler de kayıtlı nüfus temel alınarak yapılmıştır.[13]

Kayseri Mutasarrıflığı tarafından hazırlanan cetvel, büyük olasılıkla Dahiliye Nezareti'nin talebi doğrultusunda hazırlanmıştır. Ayrıca, diğer vilayet ve sancaklar tarafından benzer cetvellerin hazırlanmış olma ihtimalinin de çok yüksek olduğunu belirtmek gerekir. Eminiz ki Osmanlı Arşivi'nde bu gibi nüfus cetvellerini içeren başka belgeler de bulunabilir. Örneğin Fuat Dündar, Dahiliye Nezareti Emniyet-i Umumiye Müdüriyeti Kalem-i Umumi (DH.EUM.KLU) evrakları arasında, nüfus verilerini ihtiva eden belgeleri araştırmış ve Ermeni nüfusu hesaplamalarında bunlardan yararlanmıştır.[14] Bu kaynakların yanı sıra özellikle DH.EUM.2.Şb evrakları arasında, Dündar'ın yararlandığı belgelere katkı koyacak ve aktardığı bazı verileri de değiştirebilecek nitelikte başka pek çok yazışmanın bulunduğu görülmektedir. Bu belgeler, yalnızca tehcir öncesi Ermeni nüfusu konusunda değil, tehcir edilmeyip yerlerinde bırakılan Ermenilerin sayısının tespiti açısından da çok değerli bilgiler içermektedir.[15] Bu iki belge grubunun farklı sonuçlar içerebilmesi, Osmanlı arşivlerinde yer alan pek çok belgenin, karşılaştırmalı analizinin yapılması gibi bir gereklilik olduğunu gösterir. Bu duruma paralel olarak, arşivde yeni belgelerin araştırmacıların kullanımına açılmasıyla birlikte, tehcir ve sayılar tartışmasının revizyona uğrama ihtimalinin olduğunu da belirtmek gerekir.

Dolayısıyla, Dahiliye Nezareti evrakları arasında yer alan bu belgelerdeki verilerin değerlendirilmesi ve söz konusu nüfus cetvellerinin yayınlanması sayılar tartışmasına katkıda bulunulması açısından çok önemlidir. Bu çalışmada kullanılan nüfus cetvelinin yerel yönetim ve merkez arasında yapılan bir iç yazışma dahilinde ortaya çıkması, cetvelin bizler açısından kıymetini arttıran bir diğer unsurdur. Ermeni sorunun uluslararasılaştığı 1878 yılından itibaren meselenin

fus-ı mevcude tamamen muharrer olmadığından, miktar-ı hakiki 1.500.000 kadar olacağı gibi, bugün mevcud olarak bâlâda görülen yerli ve yabancılardan 284.157 miktarına da ihtiyaten %30 kadar ilave etmek iktiza eder ki bu takdirde mevcud-ı hakiki 350.000 ile 400.000 arasında bulunmuş olur."

[13] *Talat Paşa'nın Evrak-ı Metrukesi*'nde yer alan verilerin Dahiliye Nezareti evrakları ile karşılaştırılması, bu kaynağın Dahiliye Nezareti memurlarınca hazırlandığını açık bir şekilde ispatlamaktadır. Örneğin *Talat Paşa'nın Evrak-ı Metrukesi*'nde Kayseri sancağında tehcirden sonra toplam 6.761 Ermeni'nin kaldığı yazılıdır. Bu bilgi, 1916 yılı Ekim ayında Kayseri Mutasarrıflığı tarafından Dahiliye Nezareti'ne bildirilmiştir. BOA, DH.EUM.2.Şb, 74/28 (22 Ekim 1916); Bardakçı, *Talat Paşa'nın Evrak-ı Metrukesi,*s. 117.

[14] Fuat Dündar, *Modern Türkiye'nin Şifresi, İttihat ve Terakki'nin Etnisite Mühendisliği,* İstanbul, İletişim Yayınları, 2008, ss. 152-170.

[15] Örneğin BOA, DH.EUM.KLU, 15/73 ve BOA, DH.EUM.KLU, 16/6 kodlu belgelere göre Hüdavendigar vilayetinde 1915 yılı Ağustos ayında 522 Ermeni, 988 Ermeni Katolik ve 967 Protestan kalmıştır (toplamda 2,477 kişi). Dündar, *Modern Türkiye'nin Şifresi,* ss. 152-154. Dündar aracılığıyla öğrendiğimiz bu bilgi, BOA, DH.EUM.2.Şb evraklarının analizi sonrası bir miktar değişmiştir. 30 Ekim 1916 tarihli BOA, DH.EUM.2.Şb, 74/29 kodlu belge, vilayette toplam 2,999 Ermeni'nin kaldığı bilgisini vermektedir. Burada ayrıntısıyla veremesek de Maraş ve Karesi gibi yerler hususunda da farklı sayıların verildiğini söyleyebiliriz.

her iki tarafının da nüfus istatistiklerini birer propaganda malzemesi olarak gördüğü ve Ermeni nüfusunu olduğundan az ya da fazla göstermeye çalıştığı gerçeği dikkate alınmalıdır. Bu nedenle, yayınlanmak için değil de, Nezarete bilgi vermek amacıyla hazırlanan bu belgelerdeki bilgilerin güvenirliliğinin çok daha fazla olduğu rahatlıkla ifade edilebilir.

Bu çerçevede, her ne kadar Kayseri sancağı özelinde böyle bir farklılaşma ortaya çıkmasa da, savaş döneminde, Dahiliye Nezareti evraklarında zikredilen sayılar ile yayınlanmış olan nüfus sayımı sonuçlarının birbirinden farklı veriler içerebileceği gerçeğini göz ardı etmemek gerekir. Dolayısıyla, söz konusu yazışmaların incelenmesi nüfus tartışmasının yeni ve daha gerçekçi bir aşamaya geçmesi için elzemdir. Maraş sancağı bu duruma örnek olarak gösterilebilir. 1914 Osmanlı nüfus sayımındaki veriler ile Maraş Mutasarrıflığı'ndan Dahiliye Nezareti'ne gönderilen belgelerdeki veriler arasında ciddi farklar vardır. 1914 sayım sonuçlarına göre, Maraş'ta 27,842 Gregoryen Ermeni, 4,480 Katolik Ermeni, 6,111 Protestan ve 1,189 Latin bulunmaktaydı. Ancak savaş dönemi Maraş Mutasarrıflığı'ndan gönderilen belgelerde, sancakta, tehcir öncesinde 46,000 civarında Ermeni bulunduğu yazılmaktaydı (33,260 Ermeni, 4,303 Ermeni Katolik, 6,476 Ermeni Protestan ve 1,388 Ermeni Latin).[16] Bu noktada her iki kayıttan hangisine güvenilmesi gerektiğine dair bir soru sorulabilir. Bir propaganda malzemesi olmadığı bilinen, merkeze bilgi vermeyi amaçlayan Dahiliye Nezareti evraklarının nüfus sayımı sonuçlarından daha gerçekçi olduğu ortadadır, zira nüfus sayımı sonuçlarının taraflarca kendi tezlerini meşrulaştıran birer araç olarak kullanıldığı bilinmektedir. Umarız ki, diğer bölgeler için de yerleşim birimlerinin ayrıntılı dökümünü içeren cetvellere yakın zamanda ulaşılır ve böylece nüfus meselesini siyasal tartışmalara hapseden yaklaşımların ötesine geçilip, tehcirin sosyal ve iktisadi sonuçları gibi süreci analiz etmeye çalışan araştırmaların önünü açmak mümkün olabilir. Bu, nüfus tartışmalarının kısır bir sayılar savaşının ötesine geçmesi açısından bir beklenti olmanın ötesinde, aynı zamanda bir zorunluluktur.

[16] Kemal H. Karpat, *Ottoman Population 1830-1914, Demographic and Social Characteristics*, Wisconsin, The University of Wisconsin Press, 1985, s. 186; BOA, DH.EUM.2.Şb, 73/47; BOA, DH.EUM.2.Şb, 74/24; BOA, DH.EUM.2.Şb, 74/38. Ancak, Maraş sancağı Ermeni nüfusu, BOA, DH.EUM.KLU evraklarında farklı şekilde gösterilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bakınız, Dündar, *Modern Türkiye'nin Şifresi*, ss. 167-169.

EK 1
Tehcir Öncesi Kayseri Kazası Nüfusu[17]

Esami	İslam			Rum			Ermeni			Protestan			Katolik		
	hane	inas	zükur	hane	inas	zükur	hane	inas	zükur	hane	inas	zükur	hane	inas	zükur
Kayseri Merkez Kazası Mahallatı	7,592	16,763	18,176	589	1,375	1,616	2,605	7,623	7,176	265	554	633	347	635	756
Germir Karyesi	287	805	899	621		1,465	336	660	747						
Tavlusun Karyesi	385	805	891	136		288	97	167	207						
Talas Karyesi	808	1,695	1,848	1,100		2,645	1,026	2,305	2,331	8	17	24	5	8	11
Derevenk Karyesi							98	217	237						
Hisarcık Karyesi	338	903	990												
Gesi Karyesi	262	642	692	39	88	99	5	12	15						
Kıranardı Karyesi	174	528	570												
Endürlük Karyesi	47	99	100	524	937	989									
İstefana Karyesi	182	478	493	83	152	160				10	26	34			
Salkuma Karyesi	133	370	390												
İspile Karyesi	165	388	456												
Kiçi Bürüngüz Karyesi	69	161	179												
Cırlavuk Karyesi	263	869	896												
Kuru Köprü Karyesi	119	342	369												
Efkere Karyesi	83	168	183				443	1,069	1,199						
Belegesi Karyesi							197	478	554						
Akçakaya Karyesi	324	748	793												

[17] BOA, DH.EUM.2.Şb, 73/40

Esami	İslam			Rum			Ermeni			Protestan			Katolik		
	hane	inas	zükur	hane	inas	zükur	hane	inas	zükur	ha-ne	inas	zükur	hane	inas	zükur
Zincidere Karyesi	76	175	188	467	1,363	1,274				38	87	75			
Dimitre (?) Karyesi	228	629	679												
Ağırnas Karyesi	269	676	760	86	218	219									
Üskübi Karyesi	78	190	196	64	154	168									
Vekse Karyesi	56	135	141	35	68	85									
Mancusun Karyesi	86	445	477				137	303	332						
İsbidin Karyesi	125	290	304												
Cırkalan Karyesi	93	241	252												
Dadasun Karyesi	51	90	110												
Kumarlı Karyesi	25	41	44												
Argıncık Karyesi	114	251	272												
Nirze Karyesi	74	154	178				46	415	428						
Darsiyak Karyesi	139	399	424	98	201	196	11	21	22						
Salur Karyesi	63	126	141												
Karahöyük Karyesi	58	79	114												
Gömeç Karyesi	103	223	243												
Barsima Karyesi	94	220	239												
Horsana Karyesi	43	73	86												

Esami	İslam			Rum			Ermeni			Protestan			Katolik		
	hane	inas	zükur	hane	inas	zükur	hane	inas	zükur	hane	inas	zükur	hane	inas	zükur
Erkilet Karyesi	649	1,565	1,597	147	244	266	88	133	200				10	19	18
Alagöz Karyesi	27	47	51												
Ak İn Karyesi	102	262	279												
Kızık Karyesi	172	387	392												
Muncusun Karyesi	139	279	282				259	524	559	32	69	76	15	31	39
Molu Karyesi	365	847	887												
Mahzemin Karyesi	164	355	385												
Kemer (?) Karyesi	101	231	256												
Dadağı Karyesi	81	165	197												
Ebic Karyesi	103	196	256												
Bey Değirmeni Karyesi	30	49	49												
Bey Değirmeni Çiftliği	6	9	14												
Yemliha Karyesi	206	476	506												
Eski Ömerler Karyesi	78	163	195												
Karakimse Karyesi	73	156	186												
Yukarı Hasinlü Karyesi	34	76	102												
Aşağı Hasinlü Karyesi	87	234	234												
Saraycık Karyesi	63	188	194												

Esami	İslam			Rum			Ermeni			Protestan			Katolik		
	hane	inas	zükur	hane	inas	zükur	hane	inas	zükur	hane	inas	zükur	hane	inas	zükur
Ziruh Karyesi	60	196	231												
Yazır Karyesi	78	167	199												
Hasan Arpa Karyesi	22	42	46												
Emmiler Karyesi	114	297	324												
Taşhan Karyesi	84	192	205												
Çivril (?) Karyesi	153	316	329												
Boyacı Karyesi	94	183	186												
Kuşçu Karyesi	232	632	647												
Molla Hacı Karyesi	100	227	230												
Höbek Karyesi	157	368	378												
Yüreğil Karyesi	54	104	130												
Ayım Karyesi	144	343	355												
Döğer Karyesi	119	247	269												
Kalkancık Karyesi	59	114	125												
Himmetdede Karyesi	100	217	225												
Sarı Danişment Karyesi	48	122	116												
Fehimlü Karyesi	74	158	165												
Taf-ı Sagir Karyesi	57	159	178												

Esami	İslam			Rum			Ermeni			Protestan			Katolik		
	hane	inas	zükur	hane	inas	zükur	hane	inas	zükur	hane	inas	zükur	hane	inas	zükur
Taf-ı Kebir Karyesi	78	192	207												
Kersen/Gersen Karyesi	16	43	42												
Kuşçağaz Karyesi	69	174	187												
Obruk Karyesi	98	244	257												
İmaret Karyesi	135	359	369												
Germelik Karyesi	119	230	241												
Kilise Karyesi	155	383	399												
Horan Karyesi	179	436	453												
Horan Muhaciri (?) Karyesi	7	9	20												
Yazı Çebni Karyesi	89	217	229												
Belviran Karyesi	47	90	109				91	212	242						
Menteşe Karyesi	62	135	150												
Hırka Karyesi	151	397	411												
Çukur Karyesi	198	525	535	123	321	356									
Silahdar Karyesi	128	298	323												
Taşlık Karyesi				76	198	241									
Vartan Karyesi	39	84	98												
Hacılar Karyesi	845	2,362	2,497												

Esami	İslam			Rum			Ermeni			Protestan			Katolik		
	hane	inas	zükur	hane	inas	zükur	hane	inas	zükur	hane	inas	zükur	hane	inas	zükur
Yuvalı Karyesi	185	449	463												
Oymaağaç Karyesi	101	217	242												
Kaş Karyesi	57	158	177												
Bayram Hacı Karyesi	99	225	247												
Anbar Karyesi	39	43	59												
Keykubat Kar-yesi	8	17	19												
Yekun*	20,139	47,257	50,907	4,188	9,482	10,067	5,439	14,139	14,249	353	753	842	377	693	824

* Belgedeki toplamlar ile benim hesaplarım arasında ufak farklar bulunmaktadır. Bu tabloda kendi hesaplamalarımı kullandım. Orijinal cetvelde toplamlar şu şekildedir; Müslüman haneleri: 20,216, Müslüman kadınlar: 47,217, Müslüman erkekler: 50,707, Rum haneleri: 4,188, Rum kadınlar: 9,482, Rum erkekler: 10,067, Ermeni haneleri: 5,539, Ermeni kadınlar: 14,139, Ermeni erkekler: 14,249, Protestan haneleri: 353, Protestan kadınlar: 753, Protestan erkekler: 832, Katolik haneleri: 377, Katolik kadınlar: 693, Katolik erkekler: 824.

EK 2
Tehcir Öncesi Develi Kazası Nüfusu**

Esami	İslam			Rum			Ermeni			Protestan			Katolik		
	hane	inas	zükur	hane	inas	zükur	hane	inas	zükur	hane	inas	zükur	hane	inas	zükur
Develü Kaza Merkezi Everek Kasabası (?) Mahallatı		4,358	4,673		329	337		3,157	3,696		82	98			
Ebce Sultan Karyesi		180	191												
Ayvaz Hacı Karyesi		298	292												
İncesu Karyesi		94	128					417	495						
Eşelik Karyesi		34	37												
Öksüd Karyesi		301	299												
Ardıç Karyesi		121	124												
Pungu (?) Karyesi		118	124												
Böke Karyesi		143	165												
Bektaş Karyesi		32	35												
Pusatlı Karyesi		379	372												
Çomaklı Karyesi		37	55					598	666		95	95			
Cebir Karyesi		125	153												
Çilmeze Karyesi		86	87												
Çöreken Karyesi		46	52												
Çöten Karyesi		268	270												
Cücün Karyesi		22	26					282	328		7	5			
Çömlekçi Karyesi		161	169												

** BOA, DH.EUM.2.Şb, 73/40

Esami	İslam			Rum			Ermeni			Protestan			Katolik		
	hane	inas	zükur	hane	inas	zükur	hane	inas	zükur	hane	inas	zükur	hane	inas	zükur
Hasanlı (?) Karyesi		95	120												
Hacıpaşa Karyesi		136	127												
Digir (?) Karyesi		119	129												
Sendelhöyük Karyesi		691	700												
Sendiremeki Karyesi		104	100												
Zile Karyesi		619	662		134	144									
Süleyman Fakılı Karyesi		55	54												
Söğüdlü Karyesi								167	164						
Sazak Karyesi								73	155						
Süleymanlı Karyesi		176	314												
Şıh Barak Karyesi		247	263												
Şahmelik Karyesi		250	252												
Soysallı Karyesi		301	316												
Sarıca Karyesi		153	189												
Susun Karyesi		189	215												
Sar Mahmudlı Karyesi		124	137												
Sakal Tutan Karyesi		142	205												
Tombak Karyesi		160	176												

Esami	İslam			Rum			Ermeni			Protestan			Katolik		
	hane	inas	zükur	hane	inas	zükur	hane	inas	zükur	hane	inas	zükur	hane	inas	zükur
Taşhan Karyesi								206	182						
Tomarza Nahiye Merkezi		129	161					1,718	1,741						
Tıravşın Karyesi		300	313												
Gazi Karyesi		276	308												
Faraşa Karyesi		16	12		356	527									
Fırakdın Karyesi		244	296												
Karaca Viran Karyesi					95	113		150	187						
Kazlıgömedi Karyesi								87	82						
Kabaklı Karyesi		172	204												
Koççağız Karyesi		124	116												
Kala Karyesi		114	118												
Kanber Karyesi		270	287												
Gilgin Karyesi		433	472												
Giregit Karyesi		247	251												
Kepez Karyesi		258	273												
Kömür (?) Karyesi		67	119												
Göbü Karyesi		49	55												
Gömedi Karyesi		82	80												

Esami	İslam			Rum			Ermeni			Protestan			Katolik		
	hane	inas	zükur	hane	inas	zükur	hane	inas	zükur	hane	inas	zükur	hane	inas	zükur
Madazı Karyesi		192	200												
Meyillidere Karyesi		54	67												
Melenki Karyesi		14	21												
Mardin Karyesi		144	145												
Maraçak Karyesi		124	125												
Virancık Karyesi		118	117												
Vengicek Karyesi		141	148												
Yağdıbaran Karyesi								78	89						
Yamaçlı Karyesi		129	125												
Yenice Karyesi		24	35					159	175						
Yekun*		14,085	15,259		914	1,121		7,092	7,960		184	198			

* Belgedeki toplamlar ile benim hesaplarım arasında ufak farklar bulunmaktadır. Bu tabloda kendi hesaplamalarımı kullandım. Orijinal cetvelde toplamlar şu şekildedir; Müslüman kadınlar: 14,189, Müslüman erkekler:15,239, Rum kadınlar: 914, Rum erkekler: 1,121, Ermeni kadınlar: 7,092, Ermeni erkekler:7,960, Protestan kadınlar: 184, Protestan erkekler: 198.

EK 3
Tehcir Öncesi İncesu Kazası Nüfusu***

Esami	İslam			Rum			Ermeni			Protestan			Katolik		
	hane	inas	zükur	hane	inas	zükur	hane	inas	zükur	hane	inas	zükur	hane	inas	zükur
İncesu Kazası Merkez Kaza Mahallatı		2,565	2,738		1,384	1,324									
Kara Höyük Karyesi		105	117												
Hamurcu Karyesi		275	259												
Viranşehir Karyesi		86	87												
Saraycık Karyesi		66	68												
Karahisar Nahiye Merkezi Mahallatı		2,226	2,360												
Kala Karyesi		258	286												
Keşlik Karyesi		206	204												
Erdemesin Karyesi		220	229												
Kesteliç Karyesi		228	224												
Kavak Karyesi		69	68												
Mavrican Karyesi		214	229												
Ortaköy Karyesi					366	328									
Başköy Karyesi		176	168												
Til Karyesi		83	86		142	130									
Buket (?) Karyesi		37	35												
Kuşçu Karyesi		45	57												
Gördelis Karyesi		93	94												
Şeyh Şaban Karyesi		261	268												
Yekun		7,213	7,577		1,892	1,782									

*** BOA, DH.EUM.2.Şb, 73/40

EK 4
Tehcir Öncesi İncesu Kazası Nüfusu****

Esami	İslam			Rum			Ermeni			Protestan			Katolik		
	hane	inas	zükur	hane	inas	zükur	hane	inas	zükur	hane	inas	zükur	hane	inas	zükur
Bünyan Kazası Merkezi Mahallatı		1,470	1,544		423	338		233	257						
Gigi Karyesi								80	115						
Karaca Viran Karyesi					240	227									
Gergeme Karyesi		368	410		35	40									
Bürüngüz Karyesi		725	695												
Ermin Karyesi		89	91												
Emir Viran Karyesi		52	71												
Güllüce Karyesi		140	143												
Süksün Karyesi		260	292												
Karacafenk Karyesi		125	150												
Hazarşah Karyesi		215	229												
Dizgeme Karyesi		48	50												
İğdecik Karyesi		177	218												
Kahveci Karyesi		89	94												
Pir Ahmed Karyesi		61	85												
Köse Hacılı Karyesi		97	109												
Musa Şeyh Karyesi		69	67												
Sultan Hanı Karyesi		90	90												

**** BOA, DH.EUM.2.Şb, 73/40

Esami	İslam			Rum			Ermeni			Protestan			Katolik		
	hane	inas	zükur	hane	inas	zükur	hane	inas	zükur	hane	inas	zükur	hane	inas	zükur
Tuzhisar–ı Kebir Karyesi		490	520												
İlbaşı Karyesi		424	464												
Karadai (?) Karyesi		420	452												
Zek Karyesi		129	136												
Zerezek Karyesi		322	325												
Kölete Karyesi		200	198												
Kuşçağız Karyesi		145	160												
Girveli Karyesi		123	126												
Taçın Karyesi		210	245												
Gül Viran Karyesi		227	250												
Peresek (?) Karyesi		267	279												
Köpekli Karyesi		88	90												
Alayinli Karyesi		228	259												
Çulluk (?) Karyesi		47	56												
Harsa Karyesi		151	159												
Samağır Karyesi		220	250												
Kızılviran Karyesi		146	164												
Şiraz Karyesi		136	130												

Esami	İslam			Rum			Ermeni			Protestan			Katolik		
	hane	inas	zükur	hane	inas	zükur	hane	inas	zükur	hane	inas	zükur	hane	inas	zükur
Karaviran Karyesi		34	38												
Akçalı Karyesi		120	125												
Sıvgın Karyesi								317	329						
Ekrek Karyesi								686	725						
Sarıoğlan Karyesi		589	692					130	151						
Tatılı Karyesi		210	240												
Palas Karyesi		639	663												
Kara Kaya Karyesi		599	660												
Çiftlik Karyesi		504	569												
Yağmur Beyli Karyesi		61	72												
Burhaniye (?) Karyesi		39	41												
Kara Hıdırlı Karyesi		83	73												
Cavlak Karyesi		25	38												
Ömer Hacılı Karyesi		103	114												
Yüzerlik (?) Karyesi		135	158												
Yıldırım Karyesi		195	200												
Göme Viran (?) Karyesi		76	78												
Burun Viran Karyesi		91	94												

Esami	İslam			Rum			Ermeni			Protestan			Katolik		
	hane	inas	zükur	hane	inas	zükur	hane	inas	zükur	hane	inas	zükur	hane	inas	zükur
Yelli Burun Karyesi		63	85												
Kör Kuyu Karyesi		64	59												
Kızıl Pınar Karyesi		64	70												
Küpeli Karyesi		264	442												
Turan (Nevran ?) Karyesi		92	94												
Akkışla Karyesi		723	773												
Koyun Abdal Karyesi		323	387												
Girinci Karyesi		108	132												
Managuz Karyesi		91	103												
Kululu (?) Karyesi		246	306												
Gömürgen (?) Karyesi		494	565												
Ulu Kışla Karyesi		67	61												
Düzencik Karyesi		39	45												
Muradbeyli Karyesi		107	142												
Keklik oğlu Karyesi		47	56												
Sofu Mahmud Karyesi		47	64												
Gani Şeyh Karyesi		95	116												
Ortaköy Karyesi		190	218												

Esami	İslam			Rum			Ermeni			Protestan			Katolik		
	hane	inas	zükur	hane	inas	zükur	hane	inas	zükur	hane	inas	zükur	hane	inas	zükur
Yeni köy Karyesi		230	276												
Tuz Hisar-ı Sagir Karyesi		86	81												
Seyid Ali (?) Karyesi		142	160												
Kara Erkek Karyesi		56	69												
Kilise Karyesi		40	44												
Örenlik (?) Karyesi		31	32												
Baş Pınar Karyesi		23	23												
Üç Ağıl Karyesi		45	39												
Müderris (?) Karyesi		112	111												
Çiçekoğlu Karyesi		66	94												
Kocaoğlu Karyesi		77	101												
Sarıçiçek Karyesi		71	94												
Delvin (?) Karyesi		139	149												
Hacı Yusuf Karyesi		60	66												
Ağın (?) Karyesi		180	228												
Sarı Kaya Karyesi		43	43												
Kırıklı Hacısı (?) Karyesi		79	107												
Yekun*		16,155	17,891		698	605		1,446	1,577						

* Belgedeki toplamlar ile benim hesaplarım arasında ufak farklar bulunmaktadır. Bu tabloda kendi hesaplamalarımı kullandım. Orijinal cetvelde toplamlar şu şekildedir; Müslüman kadınlar: 17,527, Müslüman erkekler:19,318, Rum kadınlar: 698, Rum erkekler: 615, Ermeni kadınlar: 1,446, Ermeni erkekler:1,577.

Kaynakça

Bardakçı, Murat, *Talat Paşa'nın Evrak-ı Metrukesi, Sadrazam Talat Paşa'nın Özel Arşivinde Bulunan Ermeni Tehciri Konusundaki Belgeler ve Hususi Yazışmalar,* İstanbul, Everest, 2008.

Dahiliye Nezareti, Sicil-i Nüfus İdare-i Umumiyesi Müdüriyeti, *Memalik-i Osmaniyenin 1330 Senesi Nüfus İstatistiği*, Dersaadet, Hilal Matbaası, 1336.

Dündar, Fuat, *Kahir Ekseriyet, Ermeni Nüfus Meselesi (1878-1923)*, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013.

Dündar, Fuat, *Modern Türkiye'nin Şifresi, İttihat ve Terakki'nin Etnisite Mühendisliği,* İstanbul, İletişim Yayınları, 2008.

Karpat, Kemal H., *Ottoman Population 1830-1914, Demographic and Social Characteristics*, Wisconsin, The University of Wisconsin Press, 1985.

Kevorkian, Raymond H., Paul B. Paboudjian, *1915 Öncesinde Osmanlı İmparatorluğu'nda Ermeniler,* İstanbul, Aras, 2012.

Osmanlı Belgelerinde Ermenilerin Sevk ve İskanı, Ankara, Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 2007

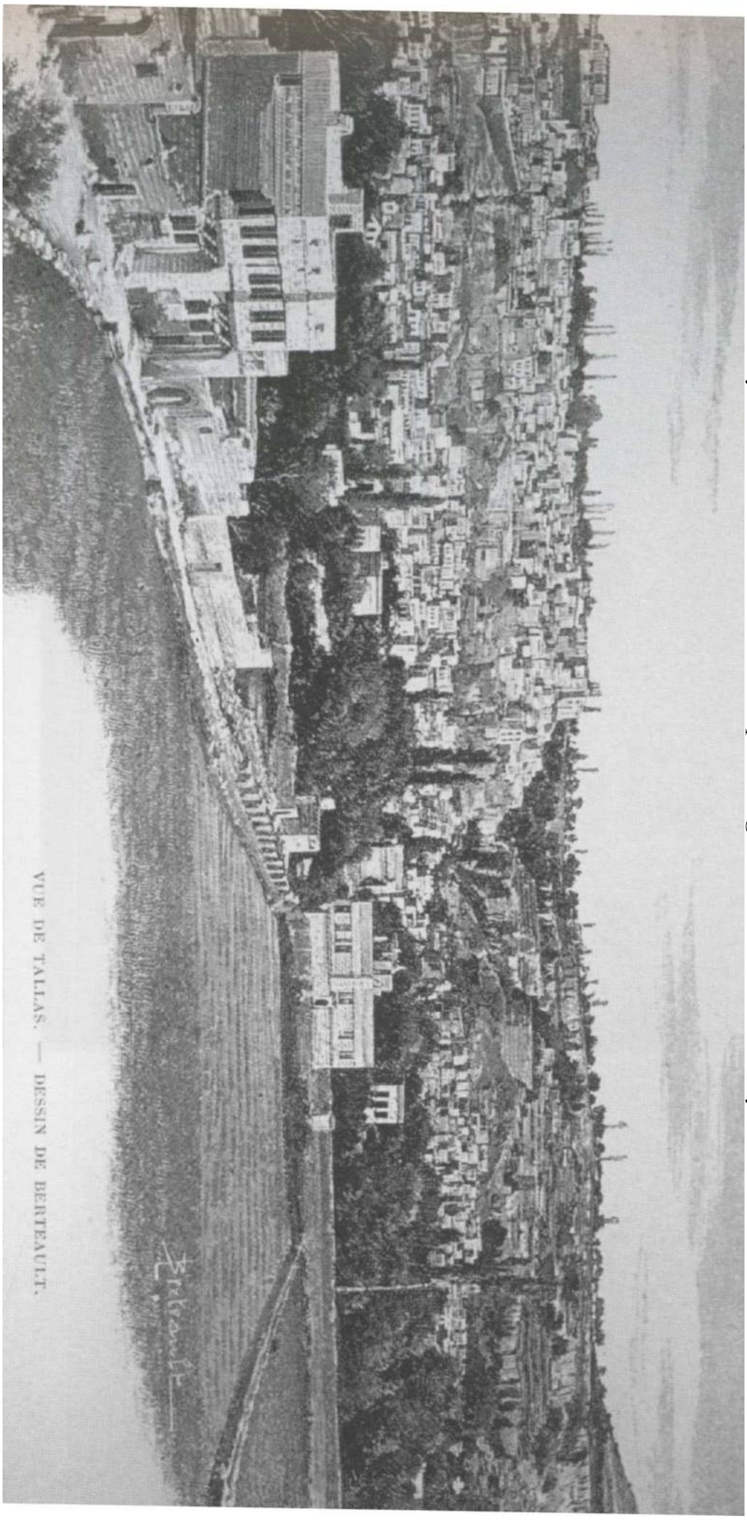
Öz: Ermeni tehciri hususundaki en önemli tartışma noktalarından biri tehcir öncesi Ermeni nüfusu ve tehcir sonucu gerçekleşen ölümlerin miktarıdır. Bu, bir anlamda tartışmanın tarafları arasındaki bir "sayılar savaşı"na tekabül eder. Bu makale, bahsi geçen sayılar savaşına Osmanlı arşiv belgelerinden yararlanarak katkıda bulunmayı amaçlamaktadır. Bu çerçevede, daha önce kullanılmamış belgelerden yararlanılarak Kayseri sancağının tehcir öncesi nüfusu köyler temelinde ele alınacak ve Ermeni nüfusunun sancaktaki dağılımına dair bir değerlendirme yapılacaktır.

Anahtar sözcükler: Ermeni tehciri, nüfus istatistikleri, Kayseri

A Contribution to the Debate on Armenian Deportation and Population: The Case of Kayseri Sanjak (1915)

Abstract: The size of the Armenian population before 1915 and the deaths occurred as a result of the Armenian deportation is one of the most debated issues regarding the historical issue of the Ottoman Armenians. This also refers to a "battle on numbers". The present study aims to contribute to the debate by analyzing new documents found in the Ottoman Archives. Through these documents, the essay presents the Armenian population of the Kayseri Sanjak village by village on the basis of religious groups surveyed before the deportation and evaluates the distribution of the Armenians within the province.

Key words: Armenian deportation, population statistics, Kayseri



Kayseri Ovası'nda Yer Alan Talas
Kaynak: *1915 Öncesinde Osmanlı İmparatorluğu'nda Ermeniler*, Aras Yayınları.

Eğin (Agn) Ermenileri - II

Arsen YARMAN*

I. Eğinli Yazarlar

Adom Şahen Yeretzantz: 1875'te Eğin'in Gamırgap köyünde dünyaya geldi. İlköğrenimini köyünde aldı ve daha sonra İstanbul'a gelerek Getronagan Okulu'na devam etti. Bu okuldan 1895 yılında mezun oldu. Yüksek öğrenimini Paris, Viyena ve Lapsig gibi Avrupa kentlerinde tamamladı. 1909 yılında Araks adlı yayın evini kurdu ve uzun yıllar birçok aydının kitabını bastı. "*Zengin Olma Sanatı*" adlı eseri Ermeniceye çevirdi. 1910 yılında doğduğu yöreden mebus seçildi ve Genel Meclis'e üye olarak katıldı. Ölümü 1915'te gerçekleşti.

Adom Yarcanyan: 1878'de Eğin'de doğdu. Sarraf Hovhannes Yarcanyan'ın oğludur. Eğitimini İstanbul'da tamamladı. Yazdığı ilk şiir Manchester'da yayınlandı. *Anahid, Panper* ve *Azadamard* adlı dergilerde yazıları yayınlandı. Şiir kitaplarından bazıları şunlardır: *Tüzatznoren, Hay Vortiner, Hokevarki yev Huysi Caher, Garmir Lurer Paregames* ve *Surp Mesrob.*

Armenuhi: Kendisini *Luys* dergisinde 1876'da yazdığı şiirlerden biliyoruz. Eğinlidir. Doğduğu köyün zengin kültüründen ve özellikle manilerinden etkilenmişti. Eğinli tek bayan şairdi. Kendisi hakkında fazla bilgiye sahip değiliz.

Arpiar Arpiaryan: Eğin'in Abuçeh Köyü'nde yaşayan Arpiaryan Amiraların soyundandır. 1850 yılında ailesi Eğin'den İstanbul'a gitmek üzere gemide yolcu-

* Yazının birinci bölümü Kebikeç'in 37. sayısında yayınlanmıştır.

luk yaparken dünyaya geldi. İlköğrenimine Ortaköy Tarkmantçats Okulu'nda başladı ve Venedik Murad Rafaelyan Okulu'nda devam etti. 1884 yılında kurulan Aravelk adlı gazetenin kurucuları arasında yer aldı. *Hayrenik*, *Şirag*, *Nor Gank*, *Lusaper* ve *Hay Hantes* gibi birçok gazetenin yazı işleri ve editörlüğünde görev aldı. Kendisi Ermeni edebiyatında "gerçekçilik" akımının en önemli temsilcilerinden oldu. Politik duruşuyla öne çıkıyordu ve birçok da düşman edinmişti. 1907 yılında hedef gösterilerek Mısır'da suikasta uğradı. 1931 yılında eserlerine ait bir antoloji yayınlandı.

Avedis Jamgoçyan: 1861'de Eğin'de doğdu. Eğitimini Harput Amerikan Koleji'nde tamamladıktan sonra Eğin'e döndü ve bir süre ticaretle uğraştı. Bir süre sonra 1911 yılında Amerika'ya yerleşti. 1880'li yıllardan itibaren çeşitli dergi ve yıllıklara şiir ve düz yazılar yazdı. On cilt halinde destan şeklinde yazdığı *"Son Yargı"* adlı eser bir başyapıt olarak kabul edilmektedir. Yalnız bu eser basılamadı. Kendisi birçok hayır kurumuna maddi bağışlarda bulundu. 1901 yılında Harput'ta bulunan Amerikan Fırat Koleji'nde kendi adına bir fon kurdu. Harput'taki Amerikan Hastanesi'ne yeni bir kat inşası için yapılan çalışmalara maddi yardımda bulundu. İstanbul'daki Ermeni Hastanesi'ne maddi yardımda bulundu. 1940 yılında vefat etti.

Dikran Arpiaryan: 1856 yılında Eğin'in Abuçeh adlı köyünde doğdu. Erken yaşlarda gazetelerde editörlük yapmaya başladı. Bir ara hukuk eğitimi alan yazarımız kısa hikâyeler, kronikler, şiirler ve anı yazılarıyla ön plana çıktı. 1884-1900 yılları arasında kadrolu olarak Aravelk adlı gazetede çalıştı. Bunun dışında dönemin *Luys, Tadron* ve *Tasvir-i Efkâr* adlı gazetelerinde çalışmalar yürüttü. Bir dönemde Patrikhane'de sekreterlik görevinde bulundu. 1915 yılında vefat etti.

Hırant Torosyan: Eğin'in Gamırgap köyünde doğdu. Erken yaşlarda İstanbul'a geldi ve hukuk alanında eğitim aldıktan sonra maliye kurumlarında çalıştı. İkinci Dünya Savaşı yıllarında ekonomi üzerinde ihtisas yapması için Almanya'ya gönderildi. Daha sonra Paris'te Doğu Dilleri Üniversitesi'nde dersler verdi. Bu sırada *Mercure De Orient* adlı haftalık bir çıkardı. Yurtdışında Ermenice ve bazı diğer yabancı dillerde bilimsel araştırma ve inceleme konularında makaleler yazdı.

Hırant Paluyan: Ailesi Eğin'den İstanbul'a göç etmişti. Eğitimini İstanbul'da Getronagan Okulu'nda tamamladıktan sonra Paris'e gitti ve orada *Zıvartnots* adlı bir dergi çıkardı. 1929-31 yılları arasında yayın hayatını sürdüren dergide kendisi de dâhil olmak üzere dönemin birçok aydın ve düşünürü araştırma ve sanatsal içerikli yazı yazdı. 1937 yılında bu derginin yıllığını yayınladı.

Karekin Manukyan (Eskici): Eğin'de doğdu. Erken yaşta İstanbul'a geldi ve ticaret, tercümanlık, lisan öğretmenliği gibi alanlarda çalıştı. Eskiye dair ne varsa tutkuyla toplayan ve derleyen, araştırmacı bir dil bilimcidir. Yurt içi ve yurt dışı edebiyat dergilerinde, gazetelerde ve yıllıklarda çalışmıştır. Başlıca eserleri şunlardır: *İstanbul'da Unutulmaya Yüz Tutmuş Ermenice Belgeler, İstanbul Ermenicesinin Tarihi Geçmişi, İstanbul'daki Ermeni Tüccar* ve *Zanaatkârlar.* Maalesef günümüzde bu eserlerin çoğu gazete ve dergi sayfalarında dağıldı ve kayboldu.

Karekin Mezaduryan: Eğin'in Pinkyan adlı köyünde doğdu. İlköğrenimini köyünde aldıktan sonra İstanbul'a geldi ve eğitimine devam etti. Ardından Fransa'ya gitti ve ziraat eğitimi aldı. Yurda döndükten sonra köy halkına ve çiftçilere modern ziraatı anlattı ve yaygınlaştırmak için çaba sarf etti. Ayrıca bu çalışmaları pekiştirmek amacı ile 1901-1905 yılları arasında Fransa'daki Pasteur Ensitüsü müdürlüğünün desteğiyle *Kutan* ("Saban") adlı aylık bir dergi çıkardı.

Kaspar Avakyan: 1830'da Eğin'in Pinkyan köyünde dünyaya geldi. İlköğrenimini köyündeki okuldan aldı ve sonrasında kişisel çabalarıyla kendini yetiştirdi. Erken yaşta İstanbul'a gelerek sarraflık yaptı. En büyük hizmeti Pinkyan köyü'nde kurduğu kütüphaneydi. Birçok genç bu kütüphaneden faydalanarak kendini geliştirdi. Kapsar Avakyan, yazar Hovhannnes Avakyan'ın öz amcasıdır.

Keğam Parseğyan: Eğinli Boğos Parseğyan'ın oğludur. 1883 yılında doğdu ve 1915 yılında vefat etti. İlköğrenimine Gedikpaşa Mesrobyan Okulu'nda başladı. Daha sonra Bezciyan Okulu'na geçti. Bir süre burada eğitim aldıktan sonra Galata Getronagan Okulu'na geçti ve buradan mezun oldu. 16 yaşında basın hayatına adım attı. *Surhantag, Manzume-i Efkâr, Puzantion* ve *Azadamard* gibi gazetelerde yazı işleri editörlüğü yaptı. Bu gazetelerde birçok makale ve eleştiri yazıları kaleme aldı. *Aztag* ve *Mehyan* adlı dergilerin kurucularındandı. Yazmış olduğu çeşitli düzyazılar ve hikâyeler vefatının ardından 1931 yılında Paris'te bir kitapçık halinde basıldı.

Krikor -Gigo- Torosyan: Eğin'de doğdu ve genç yaşta İstanbul'a geldi. Eğlenceli ve zevkli bir yazım tarzıyla mizah yazarlığı yaptı. 1909-1914 yılları arasında *Gigo* adlı mizah dergisinin imtiyaz sahibi ve editörü oldu. *Gigo Mizah Dergisi*'nin 1910-1915 yıllarını kapsayan yıllığını yayınladı. *Gigo* dışında *Zvartnoz, Gavroş*, ve *Aravod* adlı mizah dergilerinde çalıştı. Betimlediği karakterler genelde saf Eğinliler olmuştur. Ölümü 1915'te gerçekleşti.

Krikor Zohrab: Eğinli sarraf Haçik'in oğludur. 1861'de doğdu. İlköğrenimini Şahnazaryan Okulu'nda tamamladıktan sonra Galatasaray Lisesi'nden mezun oldu. Mühendislik diploması vardı. 1880'li yıllardan itibaren İstanbul'da yayınlanan birçok gazete ve dergide çalıştı. 1892-93 yılları arasında "*Masis*" gazetesinin yazı işleri editörlüğü görevinde bulundu. Krikor Zohrab, Osmanlı Meclis-i Mebusan üyesiydi. Ölümü 1915'te gerçekleşti. Hukuk ve siyaset alanında basılmış Türkçe ve Fransızca kitapları bulunmaktadır. Eserlerinden bazıları şunlardır: *Anhedatzatz Serunt Mı* ("Kaybolmuş Bir Nesil"), *Khcmdanki Tzayner* ("Vicdanın Sesi"), *Gyankı İnç Bes Vor E* ("Hayat Olduğu Gibi"), *Lur Tzaver* ("Sessiz Acılar"), *Eçher Uğevori Mı Orakren* ("Bir Yolcunun Anı Defterinden Sayfalar") ve *Potorigi* ("Fırtına").

Misak Mazarentz: 1886 yılında Eğin'in Pinkyan adlı köyünde doğdu. İlköğrenimini köyündeki Nersesyan Okulu'ndan aldıktan sonra Sivas'taki Aramyan Okulu'na devam etti. Daha sonra Merzifon'daki Anatolya Koleji'ne gitti. Buradan 1902 yılında İstanbul'daki Getronagan adlı okula geçiş yaptı. Bu yıllarda ümitsiz bir hastalığa yakalanarak tahsilini yarım bıraktı. 1903 yılından itibaren İstanbul'da yayınlanan çeşitli dergi ve yıllıklarda düz yazıları, şiirleri ve çevirileri yayınlandı. *Ziyazan* ("Gökkuşağı") ve *Nor Dağer* ("Yeni Şiirler") adlı iki eseriyle

Ermeni Batı Edebiyatında lirik akımın en iyi temsilcilerinden birisi haline geldi. Ermeni edebiyatının bu ünlü şairi 1908 yılında genç yaşta vereme yenik düştü ve vefat etti. Genç şairin tüm eserleri bir toplam kitap halinde analiz ve yorumlarla beraber 1934 yılında Yerevan'da basıldı. Bu önemli yayından önce Toros Azadyan 1922'de şairin biyografisini yayınlamıştı.

Merujan Barsamyan: 1882'de Eğin'in Abuçeh adlı köyünde doğdu. Eğitimini İzmit'te bulunan Armaş Ruhban Okulu'nda tamamladı. 1910-1913 yılları arasında *Mer Daretzuytzi* ("Bizim Yıllık") adlı yıllığı yayınladı. Önceleri günlük sonraları haftalık yayınlanan *Şant* ("Yıldırım") gazetesini abisiyle beraber yayınladı. 1931 yılında Paris'te *Gyank u Arvest* ("Yaşam ve Sanat") adlı yıllık derginin editörlüğünü yaptı. Daha sonra Mıgırdiç Barsamyan ile birlikte bu dergiyi aylık olarak yayınladı. Başlıca eserleri arasında şunlar yer alır: *Hayal*, *Aldatıcı Çiçekler*, *Krizantem*, *Şairin Kalbi* ve *İkinci Abdülhamid*.

Nahabet Koçak: 15. yüzyıl ortaçağında yaşamış en ünlü halk aşığıdır. Kullandığı lehçe Eğin civarına aittir ve şiirleri Eğin civarı halk şiirlerine çok benzemektedir. Kendisi Eğin'de yaşamış olmalıdır. Özellikle gurbet ve aşk konulu şiirlerinin Eğin menşeli olduğu bilinmektedir. Şiirleri zaman içerisinde halk tarafından yüzyıllar boyunca söylenmiş ve bu zaman zarfı içerisinde değişikliğe uğramışlardır. Arşak Çobanyan, Nahabed Koçak'ın eserlerini topladı ve Eğin şarkıları ile karşılaştırmalı analizlerle yaparak bir antolojik eser yayınladı. Eğin şiirinin atası olarak kabul edilen Nahabed Koçak'ın eserleri üzerinde birçok Batılı Ermeni yazar yoğunlaşmış ve ciltler dolusu eserler yayınlamışlardır.

Sarkis Dzotzikyan: Eğin'de doğdu. Erken yaşta İstanbul'a geldi ve ardından Amerika'ya yerleşti. Amerika'da birçok dergi ve gazetelerde çalıştı. Özellikle Ermeni-Amerikan edebiyatı hakkında yazmış olduğu makaleler ve köşe yazılarıyla ün kazandı.

Sımpat Tavityan: 1858'de Eğin'de doğdu. Köydeki okulunda ilköğrenimini tamamladıktan sonra İstanbul'da tahsiline devam etti. Hayatını eğitim ve öğretime adayan Tavityan 1888 yılından itibaren başta pedagojiyle ilgili olmak üzere Ermenice ders kitapları hazırladı. Bu yıllarda yazdığı eserlerinden bazıları şunlardır: *Caşag Kraganutya, Tzagakagh*'. Bunların dışında A. Dumas'nın *Jan* adlı eserini ve J. Ermin'in *Monte Kristo'nun Evladı* eserlerini Ermeniceye tercüme etti. Yazarın en verimli dönemi 1900-1902 yılları arasında *Püragın* adlı dergide çalıştığı dönemdi. *Ermeni Tiyatro Tarihi* adlı eseri edebiyat çevrelerince yazarın başyapıtı kabul edilmektedir.

Vahan Arslanyan: Eğin'in Pingan adlı köyünde doğdu. İlköğrenimini köyündeki Mesrobyan adlı okulda aldı. Eğitimine Merzifon'daki Anatolya Koleji'nde devam etti. Buradan mezun olduktan sonra İstanbul'daki değişik dergi, gazete ve yıllıklarda yazılar yayınladı. Kendisi Misak Mezarentz'in yakın arkadaşıydı ve bu şahsiyet hakkında araştırma-inceleme yazısı hazırladı. Bu yazı Amerika'da bulunan Ermeni basın çevrelerince yayınlandı.

Yeremya Çelebi Kömürcüyan: 1637 tarihinde doğduğunu bilmekteyiz. Aile fertlerinden Sarkis Kömürcüyan 16. Yüzyılda Eğin'den İstanbul'a göç etti. De-

rin yazarlık bilgisi, birden fazla Avrupa dillerine hâkim olması, Arapça, Farsça, Yunanca yazılı metinleri okuyup dilden dile çevirmesi gibi yetenekleri sayesinde yaşadığı dönemde uluslararası üne kavuştu. Gerek devlet nezdinde gerek cemaat yaşamında önemli mevkilere ulaştı. Yabancı elçilere tercümanlık yaptı. Patrikhanede çalıştı ve bu kuruma danışmanlık yaptı. 1695 tarihinde vefat eden Kömürcüyan'ın bilinen eserleri şunlardır: *İstanbul Tarihi* (Nazım halinde yazılmış bu eser, üç cilt halinde Dr. V. Torkomyan tarafından 1913 tarihinde Viyana'da basıldı), *Günlük* (yazara ait mektup, tutanak ve benzeri yazılar incelenerek, 1939 yılında Mesrob Nişanyan tarafından gün ışığına çıkarıldı), *Osmanlı Tarihi, Büyük İskender, Horenatzi Tarihi* (Bu eser Movses Horenatzi'in yazmış olduğu *Badmutyum Hayotz* (Ermeni tarihi), Kömürcüyan tarafından *Horenatzi Tarihi* adıyla Türkçe'ye çevrildi), Latinceden Ermeniceye *Paris ve Viyana* adlı eseri çevirdi ve bunların dışında yazmış olduğu birçok şiir bulunmaktadır.

Zadik Hanzadyan: Eğin'in Gamırgap köyünde doğdu. Yurt dışında eğitim aldı ve Brest Denizcilik Okulu'ndan mezun oldu. Daha sonra coğrafi atlaslar hazırlamaya başladı. Kendisi bilimsel ve teknik gelişmeleri takip ederek atlaslar hazırladı ve birçok yabancı devlet nezdinde beğeni ve kabul gördü. Çalışmaları uluslararası basında yer aldı. Birleşmiş Devletler üyesi yaklaşık 56 devletin coğrafi-tarihi ve ekonomik atlasının çizimini gerçekleştirdi. Bu çalışması başyapıt olarak değerlendirilmektedir. 500'den fazla harita çizdi.

II. Eğinli Hekimler

Dr. Arto Mezburyan: Anne tarafından Eğinli olan Kevork Amira Papazyan'ın torunun oğludur. 1879 tarihinde İstanbul'da doğdu. 1896 yılında Berberyan Okulu'ndan mezun oldu. Daha sonra Paris'e giderek tıbbiye eğitimi aldı ve 1903 yılında mezun oldu. Uzun yıllar Osmanlı ordusunda doktor olarak görev yaptı. Ermeni cemiyet hayatında aktif olarak çalıştı. Dr. Mezburyan aile soy ağacı hazırlayarak birçok amiranın ve nüfuslu isimlerin ortaya çıkmasına yardımcı olmuştur. Bunun dışında dönemin gazete ve dergilerinde tıbba dair, bilimsel, biyografik ve mizahi makaleler yazdı. Başlıca eserleri şunlardır: *Çocuk Sağlığı, Vereme Karşı Mücadele, Ermeni ve Ermeni Kökenli Hekimler*. Saydığımız son eseri Ermeni hekimlik tarihine dair önemli bilgiler içermektedir.

Dr. Boğos Dermadirasyon: Eğin'in Abuçeh köyünde doğdu. Dr. Mıgırdiç Dermardirosyan amcasıdır. Erken yaşta İstanbul'a gelerek Tıbbiyeden mezun oldu. Yaşamı hakkında fazla bilgi sahibi değiliz.

Dr. Boğos Kololyan: Aslen Eğinli olan bir ailenin evladıdır. 1870'te İstanbul'da doğdu. 1888'de Berberyan Okulu'ndan mezun oldu ve sonrasında Paris'e giderek üniversitede tıp eğitimi aldı. Paris Tıbbi Psikoloji Derneği'ne üye oldu ve Dr. Garnie ile *Traité de Therapeutique Des Maladies Montales et Nerveuses* adlı eseri hazırladı. Ayrıca *La Physitherapie de Fortune* adlı eserinden dolayı Fransız Akademisi ödülüne layık görüldü ve maddi destek aldı. Ayrıca *Hayrenik, Zağik* ve *Anahid* gibi dergi ve gazetelerde tıbbi ve diğer bilimsel konularda makaleler yayınladı.

Dr. Harutyun Diraduryan: 1885'te doğdu. Eğitimini Galata Getronagan Okulu'nda tamamladıktan sonra 1910 yılında Tıbbiyeden mezun oldu. İstanbul ve İzmir'de hekimlik yaptı. Balkan ve Birinci Dünya Savaşı yıllarında Osmanlı ordusunda yedek subay rütbesiyle hekimlik yaptı. Paris'teki çocuk kliniklerinden aldığı sertifikayla çocuk hastalıkları alanında uzman olarak görev yaptı. Günlük gazete ve yıllıklarda tıbbi yazılar yazdı. Ayrıca İzmir'deki okulda, İstanbul'daki Ermeni Hastanesi'nde, Getronagan Okulu'nda mütevelli heyeti başkanlığı yaptı.

Dr. Hayk Mateosyan: 1836'da Eğin'de doğdu. Mateos Baronyan'ın oğludur. Özel dersler aldıktan sonra Robert Koleji'ne gitti ve buradan mezun olduktan sonra aynı Tokat Amerikan Okulu'nda öğretmenlik yaptı. Daha sonra birkaç yıl İstanbul'da öğretmenlik yaptıktan sonra Amerika'ya gitti. Kolombiya Üniversitesi'nden doktor olarak mezun oldu. 1863 yılında Amerikan ordusunda doktorluk görevi yaptı. 1865 yılında İstanbul'a geri döndü. Ermeni Hastanesi'nde Başhekimlik yaptı. Aynı zamanda hastanenin yönetim kurulu üyeliğinde bulundu. 1873 yılında Osmanlı Tıbbiye Derneği'ne üye oldu ve kırk yıl boyunca zor ameliyatlara katılarak, meslektaşlarına destek verdi. Kendisi İstanbul Ermeni Doktorlar Derneği'nin kurucusudur. 1913 yılında kendisi için Doktorluk Mesleğinde 50. Yıl Jübile Gecesi düzenlendi. 1926'da vefat etti.

Dr. Kurken Mezaduryan: 1908'de Eğin'in Pinkyan'da doğdu. İlköğrenimini köyünde aldıktan sonra İstanbul'a geldi ve ardından da Paris Üniversitesi Tıbbiye bölümünden 1936'da mezun oldu.

Dr. Hovhannes Kasbaryan: Eğin'de doğdu. İlköğrenimini köyünde tamamladıktan sonra 1903 senesinde Beyrut Amerikan Üniversitesi Tıp Bölümü'nden mezun oldu. Daha sonra Samsun'a yerleşti ve uzun yıllar boyunca mesleğini burada icra etti. Savaş yıllarında cepheye katılarak, ordu içerisinde hekim olarak görev yaptı. 1915'te cephede tifüse yakalandı ve yaşamını yitirdi.

Dr. Hovhannes Reisyan: Eğin'de doğdu. Erken yaşlarda İstanbul'a geldi ve mahalli okullarda eğitimini tamamladı. 1915 yılında göz doktoru olarak tıbbiyeden mezun oldu. Bağdat'a yerleşti ve mesleğini orada icra etti.

Dr. Kevork Begyan: 1855'te Eğin'in Pinkyan köyünde doğdu. Sarraf Harutyun Begyan'ın oğlu ve anne-baba tarafından amira torunudur. İstanbul Askeri Tıbbiyesi'nden 1878 yılında mezun oldu. Hekimlik görevinin yanında birçok okulda Ermenice dersleri verdi. Mahalle doktoru olarak Arapgir, Bitlis, Erzurum, Eğin, Divriği ve son olarak da Şebin-Karahisar'da görev yaptı. 1902 yılında Şebinkarahisar'da vefat etti.

Dr. Krikor Muşyan: Aslen Eğin'lidir. Erken yaşlarda köyünden ayrılarak tıp eğitimi aldığını biliyoruz. Uzun yıllar Harput'ta hekimlik yaptı. Şam'da bir süre eğitim aldıktan sonra Amerika'ya gitti.

Dr. Kevork Diraduryan: Eğin'de doğdu. İzmit'teki Amerikan Okulu'ndan eğitim aldıktan sonra 1920'de İsviçre Cenevre Üniversitesi tıbbiye bölümünden mezun oldu. Mezuniyetinden sonra Arjantin'in Buenos Aires şehrine yerleşti ve mesleğini orada icra etti.

Dr. Krikor Tavityan: 1886 tarihinde Eğin'de doğdu. Anne tarafından Eğinli Misakyan Amiraların soyundandır. Eğitimini Robert Koleji'nde tamamladı. Daha sonra Paris'teki Tıp Üniversitesi'ne geçiş yaptı ve buradan 1894 yılında mezun olduktan sonra 1895 yılında ülkeye dönüş yaptı ve Beyoğlu Fakirlere Yardım Kurumu'nda başkanlık görevinde bulundu. 1908-1912 yılları arasında Yedikule Ermeni Hastanesi'nde başhekim olarak görev yaptı. Dr. Tavityan 1921 yılında Harvard Karagözyan Home müdürlüğü görevine getirildi ve ardından bu kurumla beraber Romanya'ya yerleşti. Bir süre sonra Viyana, Paris ve nihayetinde Kalmar'a yerleşti ve bu şehirde vefat etti. Naşı Paris Pere Lachaise mezarlığına defnedildi.

Dr. Krikor Vosganyan: 1884 yılında Eğin'de doğdu. İlköğrenimini köyünde aldıktan sonra İstanbul'a gelerek önce Balat'ta bulunan Horenyan Okulu ve ardından da Berberyan Okulunu bitirerek mezun oldu. 1919 yılında İstanbul Üniversitesi Tıbbiye bölümünden mezun oldu. Savaş yıllarında orduda doktor olarak görev aldı. Uzun yıllar Bulgar Hastanesi'nde ve Surp Hagop Ermeni Hastanesi'nde hekimlik yaptı.

Dr. Mıgırdiç Dermardirosyan Papazyan: Eğin'in Abuçeh köyünde doğdu. Küçük yaşata amcası Dr. Boğos tarafından İstanbul'a getirildi ve amcasının himayesinde eğitimini tamamladı. İtalya'da tıp eğitimi alarak 1826'da mezun oldu. Sonra İstanbul'a dönerek Osmanlı ordusunda askeri doktor olarak uzun yıllar görev aldı. Mehmet Ali Paşa'ya karşı çıkarılan isyana ve Kırım Savaşı'na katıldı. 1872 yılında emekli oldu ve köyü Abuçeh'e gitti. 1883 yılında vefat etti.

Dr. Mikayel Arslanyan: Eğinli Prof. Dr. Yetvart Arslanyan'ın oğludur. Babası gibi eğitimini Venedik Murad Rafaelyan Okulu'nda tamamladı. Ardından Padua Üniversitesi'nden mezun oldu. Öğrencilik yıllarından itibaren birçok profesörün yanında asistanlık yaptı. Mezun olduktan sonra bir müddet üniversite bünyesinde çalışmaya devam etti. Savaş yıllarında askeri hastanede çalıştı ve üstün başarılar sergilemesi üstüne İtalya Saray Hekimliğine getirilerek onur madalyası aldı. Arslanyan sülalesinden birçok hekim çıkmıştır bunlardan bazıları şunlardır: Dr. Arslan Arslanyan (Beyrut Fransız Üniversitesi Tıbbıyesi), Dr. Zare Arslanyan (1904 Beyrut Fransız Üniversitesi Tıbbıyesi), Dr. Levon Arslan (1905'te İstanbul Üniversitesi Tıbbiyesi), Dr. Rupen Mikayel Arslan (1913'te Beyrut Fransız Üniversitesi Tıbbiyesi), Dr. Nubar Arslan (1930'da Milano Üniversitesi Tıbbiyesi).

Dr. Parunak Bey Feruhanyan: 1824 yılında doğdu. Eğinli sarraf Mikayel Krtiykyan'ın oğludur. Galatasaray Askeri Tıbbiyesi'nden mezun olduktan sonra 23 yaşında refakatçi hekim olarak Saray Odabaşıcısı Ragıp Paşa ile şark vilayetlerini gezdi. Dr. Parunak Bey 1849'da Haydarpaşa Askeri Hastanesi'nde binbaşı rütbesiyle görev yaptı. 1853-55 yılları arasında Manastır Askeri Hastanesi'nde kaymakam (yarbay) rütbesiyle başhekimlik görevinde bulundu. 1855'de Osmanlı Ordusu Miralay rütbesiyle başhekim olarak atandı ardından da 1860 tarihinde Osmanlı Tıp Akademisine katıldı. Ermeni cemaati içerisinde de sosyal alanlarda önemli hizmetlerde bulundu. Eğitim komisyonunda, Medeni (siyasi) komisyonunda, genel ve karma komisyonlarında başkanlık görevinde bulundu. Ayrıca o

yıllarda Yedikule Ermeni Hastanesi tam anlamıyla bit yuvasına dönmüştü. Kendisi hastaneyi tam yetkili sıfatla geniş çaplı dezenfekte ettirdi. 1908 yılında vefat etti.

Dr. Rupen Zakar: 1894'te Eğin'de doğdu. 1917 senesinde İstanbul Üniversitesi Tıbbiye bölümünden mezun oldu. Ardından Paris'e giderek eğitimine devam etti. 1922 yılında Röntgen uzmanı olarak mezun oldu ve aynı yıl içerisinde Yedikule Ermeni Hastanesi'nde göreve başladı. Sekiz yıl boyunca hastanenin röntgen bölüm başkanlığını üstlendi. Dr. Rupen Zakar, Fransa Radyoloji Derneği ve Türk Tabipler Birliği üyesiydi. Radyoloji alanında birçok makale yazdı ve bunlar Ermenice ve Türkçe yayın yapan tıp dergilerinde yayınlandı.

Dr. M. Sımpat Kaprielyan: 1856'da Eğin'de doğdu. Köyündeki ilkokul eğitimi aldıktan sonra erken yaşta Amerika'ya göç etti. Tıp fakültesinden hekim olarak mezun oldu.1891-98 yılları arasında *Hayk* adlı İngilizce bir dergi çıkardı. *Hantes Amsorya* ve *Hay Goçnag* adlı dergilerde bilimsel, tarihi ve dilbilimiyle ilgili birçok makale yazdı. 1919 yılında Amerika'da vefat etti. Yayınladığı eserlerinden bazıları şunlardır: *Geçmişi ve Bugünüyle Ermeni Protestanlık Tarihi, Ermeni Krizi ve Çıkış Yolu, Eğin Lehçesi ve Modern Ermenice.* Son eseri aynı zamanda *Hantes Amsorya* ("Aylık Dergi") dergisinde yayımlanmıştı.

Prof. Dr. Yetvart Arslanyan: Babası Eğin'den İstanbul'a gelen ve Avukatlık yapan Mikayel Arslanyan'dır. 1807'de doğdu. Eğitimine Venedik Murad Rafaelyan Okulu'nda başladı. Daha sonra eğitimine yurtdışında devam etti. 1889 yılında Padua Üniversitesi'nden kulak, burun, boğaz uzmanı olarak mezun oldu. Uzun yıllar aynı üniversitede çalıştı. Mesleğinde büyük üne sahip bir doktor olarak öne çıktı ve dönemin birçok tıbbi kuruluşuna üye oldu. Daha sonraları askeri bir hastanede görev yapan Arslanyan'ın tıbbi konularda yazılmış yetmişten fazla makalesi bulunmaktadır.

III. Eğinli Ressamlar

Melkon Kebabcıyan: Aslen Eğinlidir. İlk eğitimini köyünde aldı ve erken yaşta İstanbul'a yerleşti. Özel yeteneği sayesinde hiçbir eğitim almadan minyatür sanatında kendini geliştirdi. İleriki yıllarda Paris'e giderek resim sanatındaki yeni teknik gelişmeleri takip etti ardından İstanbul'a dönerek minyatür sanatıyla ilgili bir atölye açtı. Çalışmaları sonucu kitap ciltlerinin süslenmesi yaygınlaştı. Sanatçı kişiliğinin yanı sıra aydın bir düşünür olarak birçok gazete, dergi ve yıllıklara yazılar yazdı.

Nışan Avakyan: Eğin'in Pinkyan köyünde doğdu. Eğitimini köy okulunda tamamladı. Küçük yaşta resme olan yatkınlığı ve yeteneği kendisini güzel sanatlar dalında eğitime yönlendirdi ve İstanbul Güzel Sanatlar bölümünden mezun oldu. Birçok yağlı boya resimler çizdi ve dönemin sanatçılarının beğenilerine, övgülerine layık oldu. Resimdeki ustalığını çizdiği portrelerle kanıtladı.

Rafael Şişmanyan: Aslen Eğinlidir. 1907'de Galata Getronagan Okulu'nda eğitimini aldıktan sonra Güzel Sanatlar Fakültesine geçti ve buradan mezun oldu. Özellikle süsleme ve bezeme sanatına ilgi duydu ve bu alanda başarılı eser-

ler verdi. İlham kaynağı eski Ermeni ve Doğu kültürlerindeki kitap süslemelerinde kullanılan motif ve minyatürlerdir. Şişmanyan, Empresyonist sanat akımına sadık kalarak dönemin birçok kitap ve yıllığın cilt kapaklarını süsledi. Çeşitli gazete ve dergilerde sanatla ilgili makaleleri yayımlandı. Mesela bunlardan birisi Ermeni Hastanesi'nin 1906 tarihli salnamesinde "Resim Sanatında Modern Akımlar"başlıklı yazıdır.

IV. Eğinli Önemli Simalar

Armenak Gülboğosyan: Aslen Eğinlidir. Eğin'deki Nersesyan Okulu'nda öğrencilik yaptıktan sonra İstanbul'a yerleşti. Önce Bezciyan Okulu ve ardından da Berberyan Okulu'nda eğitim aldı. Daha sonra İstanbul Üniversitesi Hukuk bölümüne devam etti ve mezuniyetinden sonra uzunca bir süre avukatlık yaptı. Daha sonrasında ticaret hayatına atıldı.

Dürri Aristakes Altunyan: Eğin'den İstanbul'a göçen Arakel Altunyan'ın 1804 doğumlu oğludur. İlköğrenimini İzmir'de aldıktan sonra Mısır'a giderek eğitimini tamamladı. Erken yaşlarda devlet görevinde bulundu. Bir dönem *El Mısır* adlı Arapça yayınlanan gazetenin yazı işleri editörlüğünü üstlendi. Ardından uzun yıllar boyunca Dışişleri Bakanı Boğos Bey Yusuf'un Başdanışmanlığını yaptı. 1851 yılında Cezayirliyan Amira ile beraber çalışarak Şam gümrük işlerini yürüttü. 1857 yılından itibaren Ermeni Milli Meclisi'ne üye oldu ve Ermeni Nizamnamesinin kurucuları arasında yer aldı. 1860-1868 yılları arası, vefatına kadar Ermeni Meclisi'nde mebus olarak görev yaptı. Edebiyatla da ilgilendi ve Fransızcadan birçok tercüme eserleri yayımlandı. Eşi Gül Hanım Fransızcaya hâkimdi ve bayanlar içerisinde aydın bir şahsiyet olarak ön plana çıkmıştı.

Dürri Arakel Altunyan: 1840 yılında doğdu. İlköğrenimini Mısır'da aldıktan sonra babası Aristakes Dürri Altunyan ile İstanbul'a geldi ve Hasköy'deki Nersesyan Okulu'nda eğitimini tamamladı. 29 yaşında Hasköy'de müzik düayeni Dikran Çuhacıyan'ın katılımıyla ilk Ermeni tiyatrosunu kurdu. Arakel Altun, Avrupa'nın birçok şehrini dolaştı, dönemin eğitimli ve aydın insanları arasında yer aldı. Arapça, Türkçe, Fransızca, İtalyanca dillerine hâkimdi. Ermeni sosyal ve idari kurumlarında görevler aldı ve 1886 yılında vefat etti.

Hacı Giragos Karugentz: Eğin'in Pinkyan adlı köyünde doğdu. 1867 yılında Kudüs Surp Hagop Manastırını ziyaret etti. 1872 yılında masraflarını kendi karşılayarak Psikopos Melkestek Muradyan'ın yazdığı *Ermeni Kilisesi Tarihi* adlı ders kitabını manastırın matbaasında bastırdı. Hacı Giragos, 23 Konsolitlik bağışından sonra Manastır 300 kuruşa Eğin'in Pinkyan ve Zimara'daki köy kiliselerine dini kitaplar gönderdi. Ayrıca anne ve babasının anısına hitaben Manastır'a gümüşten yapılma altın kaplamalı şavk (ışık) desenli bir haç hediye etti.

Hacı Krikor Markaryan: 1847'de Eğin'in Gamırgap köyünde doğdu. İlköğrenimini köyünde aldıktan sonra İstanbul'a geldi ve sarraflık yapmaya başladı. Zeki ve becerikli kişiliğiyle kısa zamanda mesleğinde ilerledi, ticari hayatta mevki sahibi oldu. Sosyal alanlarda da faydalı hizmetlerde bulundu. Bakırköy vakıf mütevelli heyetinde başkanlık yaptı. 1927 yılında vefat etti.

Hagop Koryan: Eğin doğumludur. Erken yaşlarda İstanbul'a geldi ve Koryan Ticarethanesi'ni kurdu. Birçok Ermeni cemaatine ait kurumlarda sosyal görevler üstlendi. Dünya Ermenileri Baş Patrik seçimlerinde oy kullanmak üzere delege temsilcisi olarak Eçmiyadzin şehrine gitti.

Hacı Mardiros Bostancıyan: Eğin'in Abuçeh köyünde doğdu ve ilköğrenimini köyünün Varaka adlı okulunda aldı. Daha sonra İstanbul'a gelerek ticaretle uğraştı. Uzun yıllar Abuçeh Surp Nışan Kilisesi saymanlık görevini üstlendi, yöredeki okul ve kilisenin gayr-i menkul komisyonunda yer aldı. Kuzguncuk mahalli heyeti üyeliğinde bulundu.

İlyas Bey Çayan: 1840 yılında doğdu. Önemli devlet görevlerinde bulundu. Öncelikle 1886 yılında yabancı yazışmaların yapıldığı divanda görev aldı ve ardından da devletin maliye komisyonunda yer aldı. Verdiği hizmetlerden ve gösterdiği üstün başarılardan dolayı Osmaniye ve Mecidiye nişanlarıyla onurlandırıldı. Eğitim Komisyonu ve Medeni (siyasi) Komisyonu üyeliğinde bulundu. Yedikule Ermeni Hastanesi Mütevelli Heyeti'nde başkanlık görevinde bulundu. 1902 yılında vefat etti.

Karekin Emirzeyan: Eğin doğumludur. Eğitimini Eğin ve çevresinde bulunan okullardan aldı. Eğin ve Çevre Yöreleri Eğitim Komisyonu üyeliğinde bulundu. Öğretmenler Yardım Sandığı ve Pangaltı Surp Lusaroviç Kilisesi mütevelli heyetinde görev aldı.

Kevork Mezaduryan: 1866'da Eğin'in Pinkyan köyünde doğdu. Erken yaşlarda İstanbul'a geldi ve Hagop Kuken Ermeni Okulu'nda öğrenim gördü. 1890 yılında hukuk fakültesinden avukat olarak mezun oldu. 1891 ila 1909 yılları arasında Sivas'ta avukatlık yaptı. Sivas'taki eğitim komisyonunda ve siyasi komisyonunda üye olmuştur. Ayrıca Ermeni Milli Meclisi'ne Divriği'nden temsilci olarak girdi.

Krikor Çoryan: 1875'te Eğin'in Arek adlı mahallesinde dünyaya geldi. İlköğrenimini köyündeki Narekyan adlı okuldan aldı. İstanbul'a gelerek ticaretle uğraştı. Daha sonra memleketine dönerek Gamırgap'taki okulun mütevelli heyetine üye oldu. Aynı anda Taşra Mali Komisyon üyeliğini yürütmekteydi. Reji idaresinde memurluk görevinde bulundu. Daha sonra İstanbul'a kesin dönüş yaptı ve Patrikhane Mali İşler Komisyonu'nda kâtiplik (sekreterlik) görevini üstlendi ve dört patrikle çalıştı. Bunun dışında Yetimleri ve Yaşlıları Koruma Komisyonuna üye oldu. Daha sonra uzun yıllar Gedikpaşa Mahalli Heyeti'nde başkanlık görevinde bulundu. 1650'den yazdığı tarihe kadarki Çoryan Ailesinin geçmişini yazdı. Bu eserde Eğin'in geçmişine ve Eğinlilerin göçmenliğine dair önemli bilgiler vardır.

Mıgırdiç Norigyan: Eğin'de doğdu. İlköğrenimini köyünde tamamladı ve İstanbul'a yerleşti. Burada da eğitim aldıktan sonra devlette ve Ermeni cemaati içerisinde önemli görevlerde bulundu. Ayrıca edebiyat ve sanata karşı ilgi duydu ve 1884-1886 yılları arasında *Masis* adlı gazetede çalıştı. M. Norigyan'ın en son devlet hizmeti Amerika'da yaptığı Osmanlı Devleti Elçiliğidir. Ülkesini başarıyla

temsil etti ve emekliliğinden sonra anılarını kaleme alarak birçok aydının ve yazarın hayatından kesitler sundu.

Mihran Tavityan: Eğin doğumludur. Ermeni cemaatine ait kurumlarda birçok faydalı hizmette bulundu. İstanbul'da çok sayıda basın ve yayın organında çevirileri ve yazıları yayımlandı. 1943 yılında vefat etti.

Nışan Norigyan: 1801'de Eğin'de doğdu. Gençlik yıllarında İstanbul'a gelerek sarraflıkla meşgul oldu. Erzurum, Halep, Şam ve Beyrut gibi şehirleri dolaştı ve oralarda incelemelerde bulundu. Devlet nezdinde itibar gördü. Sosyal alanlarda önemli hizmetlerde bulundu. Birçok cemaat komisyonlarında başkanlık görevini yürüttü. 1864-1865 yılları arasında Yedikule Ermeni Hastanesini temelden yenileme işiyle ilgilendi ve yenileme işini açıklayan *Ermeni Hastanesinin Restorasyonuyla İlgili Bilgilendirme* adını taşıyan bir kitapçık yayınladı. 1866 yılında vefat etti.

Sakız Hovhannes Paşa: Sakızlıyan ailesinin soyunun Eğin'e dayandığı iddia edilmektedir. Sakız Hovhannes Paşa 1836'da doğdu. Sakızlıyan ailesinin en önde gelen ismidir. Eğitimini Venedik'teki Murad Rafaelyan Okulu'ndan aldı. İstanbul'a döndüğünde önceleri resimle uğraştı ve ardından 1856 yılında Dışişleri Bakanlığında tercüman olarak göreve başladı. 1863 yılında basın sözcülüğü, 1872'de Ticaret Bakanlığı'nda müsteşar, 1879'da genel sekreterlik, 1897'de Sultanın kişisel servetinden sorumlu bakan, 1908 Senato üyeliği ve Mülkiye ile Güzel Sanatlar Akademisi'nde öğretmenlik yapmıştır. İranlı ve Ermeni şairlerin eserlerini Fransızcaya tercüme etmiştir. 1912 yılında vefat etti. Sakız Hovhannes Paşa'nın oğlu, Armenak Bey Sakız, Doğu sanatları üzerine en bilge kişi ve tarihçi olarak Avrupa'da nam salmıştı.

Yetvart Hazaryan: Eğin'in Gamırgap adlı köyünde doğdu. Gamırgap köyündeki Aramyan Okulunu bitirdikten sonra 1894'te İstanbul'a yerleşti. Özel dersler aldı. Sarraf Markaryan'ın yanında uzun yıllar çalıştı ve ardından bireysel olarak sarraflığa devam etti. Dikran Sürmeyan'ın daha sonra edindiği adıyla Psikopos Ardavatz'ın yayımladığı *Hayreniki Kınar* adlı dergide ve dönemin diğer gazetelerinde çalıştı. Kendisi Ermeni cemaatinin birçok sosyal kurumlarında görevler üstlendi. Eğin Narekyan Derneği'nin kurucularındandır. Gamırgap köyünün gayrimenkul komisyonuna üyedir. Şişli ve Üsküdar Ermeni Mezarlığı yönetim kurulu üyesiydi ve uzun yıllar boyunca Feriköy Mütevelli Heyetinin saymanlığını üstlendi.

V. Eğinli Amiralar

Amira, Osmanlı Devleti'nde sultanın ve vezirlerin çevresinde bulunan sarraf veya baş tüccarlara verilen bir devlet unvanıydı. Amiraların çoğu Osmanlı diline hâkim Eğinli Ermenilerden oluşmaktaydı. Devlet imtiyazlarına sahip Amira aileleri, sarayla yakın ilişkileri olan, saray mimarları, baruthane ve darphane sorumlularından oluşan bir zümreydi.

Amira sözcüğü Ermenice kökenli bir isim olmayıp Arapça kökenli "emir" isminden türetilmiştir. Amira unvanı, 7. yüzyılda başlayan Arap istilasından

itibaren bölgede etkili olan Müslüman yöneticilere Ermenilerce verilen bir unvandı. Bununla beraber 14. yüzyılın ve 16. yüzyılın sonu arasında oluşmaya başlayan yarı kent-yarı köylü Ermeni aristokrat sınıfına Osmanlılarca Amira unvanı verilmeye özellikle 18. yüzyılda başlandı. Osmanlılar, Amira aristokrat sınıfına 15. ve 16. yüzyıllarda "Hoca" ve 17. yüzyılda "Çelebi" demekteydiler. Amiraları, Avrupalılar "Banka Prensleri" ve dönemin Ermenileri "İşhan" olarak adlandırmaktaydılar.[1]

Amiraların kökenleri konusunda çeşitli iddialar bulunmaktadır. Bu iddiaların içerisinde en çok kabul göreni Amiraları köken olarak Ermeni bir soylu sınıf olan "Nakharar"lara bağlayan görüştür. Toprak ve askeri güç sahibi olan Nakhararların ilk olarak Büyük Dikran döneminde I. yüzyılda ortaya çıktıklarını bilmekteyiz. Bu siyasi konumları, Selçukluların Nakhararların topraklarını ele geçirmesine kadar sürdü. Son Nakharar topraklarını Karakoyunlular ele geçirdi. Topraksız kalan Nakhararlar da ruhban sınıfına geçtiler ya da tüccarlığa başladılar. Bu süreç sonucunda Amira ailelerinin ortaya çıktığı iddia edilmektedir.

Yalnız Nakhararlar ile Amiralar arasında bazı farkılıklar bulunmaktadır. Bu farklılıklardan en önemlisi, Nakhararların bir toprağı yurt olarak benimsemeleri ve bu topraklarda özerk olarak yaşayan soylu bir sınıfı temsil etmeleriydi. Amiralar ise ne askeri güce ne de toprağa sahiptiler. Amiralar esas güçlerini ticari üstünlüklerine ve Osmanlı devlet adamlarına sağladıkları parasal güce dayandırmaktaydılar. İstanbul'un önemini anlamışlardı ve özellikle Kumkapı'da yaşamaktaydılar. Eğer parasal destek sağladıkları kişiler gözden düşerlerse Amiralar da gözden düşüyordu ve hatta bu kişilerle beraber hayatlarını kaybediyorlardı.

Amiralar özellikle 18. ve 19. yüzyıllarda Osmanlı Devleti'nin en önemli mevkilerinde söz sahibi oldular. Amiraları ön plana çıkaran etken gerektiğinde devlete ve devlet görevlilerine sağladıkları parasal güçtü. 1732-1853 döneminde görev yapan 25 sadrazamdan 23'ünün sarrafı ve bezirgânı (tüccarı) Ermeni kökenli Amiralardan oluşmaktaydı. Amiralar sahip oldukları ekonomik güce dayanarak patrikhanelerin yönetimini ele geçirmişlerdi. Zira birçok durumda yeni seçilmiş patriklerin Osmanlı yönetimi tarafından onaylanması gerekli olan peşkeşi Amiralar sağladıkları gibi Patrikhaneye yüklü miktarda bağışlar yapıyorlardı. Patrikhanelerdeki yüksek makamlar da bilfiil bu kişilerce işgal edilmişti.[2]

Amiraların, Osmanlı İmparatorluğu'nda bazı rakipleri bulunmaktaydı. Bunlardan ilki devletin tercüme işlerinde, Eflak ve Boğdan gibi bazı eyaletlerin yönetiminde ve ticaret işlerinde yüzyıllar boyunca önemli görevlerde bulunan Fener Beyleri ve ikincisi ise özellikle Yeniçerilerle kurdukları siyasi ilişki dolayısıyla zenginleşen Yahudilerdi. Fener Beyleri 1819 yılında yayımlanan kanunname ve ardından 1821'de patlak veren Yunan Devrimi ile beraber İmparatorluk nezdin-

[1] Arsen Yarman-Ara Aginyan, *Sultan II. Mahmud ve Kazaz Artin Amira*, Surp Pırgiç Hastanesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2013, s. 25.

[2] T. Tankut Soykan, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Gayrimüslimler*, Ütopya Kitabevi, 1999, s. 234-235.

de önemlerini kaybettiler. Aynı yıllar içerisinde 1829'da Yeniçerilerin ortadan kaldırılmasıyla Yahudiler elde ettikleri ekonomik gücü kaybettiler. 19. yüzyılın başında özellikle 1820'lerden itibaren Ermeni sarraflar gücünün zirvesine ulaştılar. Kırım Savaşı'ndan sonra dışarıdan alınmaya başlanan borçlarla bu önemlerini kaybetmeye başladılar.[3]

17. yüzyılda Mısır'da sıkça rastlanan Ermeni yöneticilerinden Abro Çelebi, Amiraları ortaya çıkartan sistemin habercisidir. Bu yüzyılda Ermeni tüccarlar güçlü bir ticari ağ sayesinde geniş bir coğrafyada ticaret yaparak servet oluşturmuşlardı. İtalya, Hollanda, Fransa, İran, Hindistan ve Rusya ile baharat, mücevher, halı, dokuma, zücaciye, kehribar, silah, kurutulmuş meyve ve kürk ticareti yaparak Avrupalı firmaların aracıları oldular. Bununla beraber Amiralar, Müslüman olmayanların ödedikleri vergiden muaftılar, üzerinde sultanın tuğrası olan kalpak takabilirlerdi, yalnız soylulara has olan samur, vaşak, aslan gibi hayvanların kürklerini taşıyabilirlerdi, Müslümanlara ait olan atlara binebilirlerdi ve Müslümanlar gibi sakal bırakabilirlerdi.

1732'de Eğinli sarraf Amira Serpos'un Babıâli'nin sarrafbaşısı ve bezirgânbaşısı olmasıyla beraber Amiralar devlet nezdinde önem kazanmaya başladı ve yaklaşık bir yüzyıldan fazla devletin bütün ekonomik ve siyasi konularında önemli bir etken haline dönüştüler. 1830'lu yıllardan itibaren Avrupa'da okumuş, burada bulunduğu süre içerisinde liberal fikirlerle tanışmış ve 1843'ün devrimci dalgalarından etkilenen Ermeni aydınları ilk olarak Ermeni toplumunda ruhani alanı daraltan, kültürel bir dönüşümle cemaat kurumlarını modernleştiren bir politika izlediler. Aynı zamanda Ermeni halk sınıflarını Patrik ve Amiraların vesayetinden kurtarmak istediler. 1854 yılında patriğe teslim edilen tasarıda Ermeni kurumlarını yenileştirmek istediklerini bildirdiler. Fransız İhtilali ve Avrupa liberalizminden etkilenerek hazırlanan bu tasarı Amiralarca ret olundu.[4]

Bunun dışında Ermeni toplumu içerisinde sınıfsal değişim başlamıştı. 1840'lı yıllar bu sınıflaşmanın belirginleştiği yıllardı. Bu süreç içerisinde Ermeni orta sınıf belirginleşmeye başladı ve artan güçleri sayesinde Patrikhane ile diğer kurumlarda kendilerinin temsil edilmesi için çalıştılar. 1847 yılında Patrik kendisine danışmanlık yapacak meclise 14 Amira ve 16 Esnaf aldı. Amiralar bu duruma tepki göstererek Babıâli'ye başvurdular yalnız Babıâli cemaat içinde dini ve din dışı alanların ayrılması gerektiğini belirterek Amiralara yardımcı olmadı. 1855 yılında Sivil Meclis'te sadece iki Amira bulunmaktaydı. Bu süreç içerisinde Amiralar hem Patrikhane üzerindeki etkilerini hem de Ermenilere ait sivil kurumlar üzerindeki etkilerini kaybettiler.

1854 yılından itibaren Osmanlıların Avrupalı devletlerden borç almaya başlaması, daha sonra 1863'te Osmanlı Bankası'nın kurulması, Amiraların ekonomik açıdan devlete sağladıkları desteği önemsiz kıldı. Bu süreçte özellikle İngiliz

[3] Taner Timur, *Marx-Engels ve Osmanlı Toplumu*, Yordam Kitap, 2012, s.117.
[4] Arsen Yarman-Ara Aginyan, *a.g.e*, s. 50-51.

ve Fransız Bankerler önem kazandı.[5] Aynı yıllar içerisinde Ermeni toplumunun iç ilişkilerinde bir tür özerkliği sağlayacak, seçim-temsil ilişkilerinin alanını genişletecek olan Ermeni Nizamnamesi'nin 1863'te Babıâli'ce onaylanması ile burjuva demokratik bir yönetim geleneği Ermeni cemaatine girdi. Bu yeni yapıda Amiralara yer yoktu.

Amira ailelerinin ve bu ailelere mensup Amiraların sayısı kesin olarak bilinmemektedir. Bu konuda yapılan araştırmalarda 80'e yakın Amira ailesi ve 170'e yakın Amira tespit edildi.

Başlıca öne çıkmış Amira aileleri:

Azadyan Amira(lar)
Aznavuryan Amira(lar)
Aleksanos oğlu Hacı Bedros Amira
Agolentz Amira(lar)
Anastas Amira
Andonyan Amira(lar)
Aşnanyan Amira(lar)
Arpiaryan Amira(lar)
Parunak Amira
Pinkyanyan Amira(lar)
Püryantz Amira(lar)
Pürgülyan Harutyun Amira
Tavitentz Amira(lar)
Hacı Yeğiazar Amira
Yeğiazaryan Nigoğos ve İstepan Amira(lar)
Yerevanyan Hacı Seğpos Amira
Yerganyan (Uzunyan) Amira(lar)
Öküzbaşyan Haçadur ve Hagop Amira(lar)
Tamuryan Amira(lar)
Terziyantz Amira(lar)
Ciciyan (Cicioğlu) Amira(lar)
Horosancıyan Amira(lar)
Gelgelyan Boğos ve Harutyun Amira(lar)
Miricanyan Amira(lar)
Mubahyacıyan Apraham Amira
Muradyantz Bağdasar ve Kasbar Amira(lar)
Hovhannesyan Yakub Amira
Nersesyan Hacı Harutyun Amira
Nışanyan Mıgırdiç ve Boğos Amira(lar)
Noradunkyan Amira(lar)
Üstiyentz Amira
Çayentz Hacı Varteres Amira(lar)
Çerezyan Amira(lar)
Çobanyan (Hovyan) Amira(lar)
Bağdasaryan Bağdasar Amira
Sarimyan Maksut Amira
Serveryan Hovannes Amira
Simeonyan -Papazyan- Canik Amira
Hacı Sukias Amira
Dadyan veya Zadyan Amira(lar)
Der Boğosantz Amira(lar)
Papazyan Amira(lar)
Pişmişyan Amira(lar)
Kürkçühanlı Bedros Amira
Goncagülyan Mardiros Amira
Cezayirliyan Amira(lar)
Misakyan Misak Amira

[5] Taner Timur, *Marx-Engels ve Osmanlı Toplumu*, s.118.

VI. Eğinli Bazı Amira Aileleri

Dadyanlar

Eğin Ruhani Önderi Başepiskopos Boğos'un yaptığı araştırmalar sonucunda elde ettiği verilere ve Surp Hovhannes Kilisesi vaftiz kayıtlarına göre Berozyan ve Berenk olarak anılan aile Dadyanların atalarıdır. Buna göre Berozyanlar, Sivas vilayetinden göç eden ve soyları Ardzruni hanedanına dayanan Senekerim adlı aileden gelmektedirler. Ermeni takvimine göre 1350'de ilk oğulları Mıhirtad, 1378'de onun oğlu Vahram, 1410'da onun oğlu Zada, 1440'da onun ikinci oğlu Beroz, 1461'de Gosdantin, 1500'de onun ilk oğlu Dad Arakel, 1530'da onun ilk oğlu Simon, 1578'de onun ilk oğlu Mıgırdiç ve 1621'de onun oğlu Harutyun doğdu.

Yeprad (Fırat) Nehri'ne inşa ettirdiği taş köprü hakkında çıkan anlaşmazlığın ardından Harutyun, sülalesini toplayarak Eğin'in Gamırgap köyüne yerleşti. Gamırgap'taki Surp Asdvadzadzin Kilisesi'nin vaftiz kayıtlarına göre, 1661'de oğlu Arakel, 1686'da onun oğlu Asdvadzadur, 1713'te onun oğlu Nigoğayos ve 1753'te onun oğlu Dad Arakel doğdu.

Eğin Ruhani Lideri Başepiskopos Boğos, bu iki kilise vaftiz kayıtlarından yola çıkarak izini sürdüğü soyağacını resmi bir belge olarak kabul görmesi için Ekim 1758'de imzaladı ve Ruhani önderliğin mührüyle mühürledi.

Ailenin ilk önemli üyesi Nigoğos Amira (1715-1763) ve oğlu Arakel Dad Amira (1753-1812) idi. Dad Arakel ilk başlarda sarraflık, saatçilik ve mühendislik yapmaktayken, sonrasında Artin Amira Yergan'dan aldığı dersler ile ustabaşı oldu ve Eğin'de yol, köprüler inşa ettirdi. Dad Arakel daha sonra İstanbul'a yerleşti ve bu sırada icat ettiği makineler(değirmentaşı, hidrolik makine, tulumba, hadde makinesi, bez dokuma tezgâhı) sayesinde III. Selim'in dikkatini çekti. III. Selim kendisini Ayestefanos'taki eski baruthaneyi yenileme işiyle görevlendirdi. Daha sonra Azaldı köyünde kurulan yeni baruthanenin idaresini alan Dad Arakel, bu görevi çocuklarına devredebilecekti ve vergiden muaf tutulmuştu.[6]

Ailenin önemli üyelerinden biri Hovhannes Dadyan (1798-1869)'dı. Kendisi, Avrupa'dan mühendis ve makine getirterek Osmanlı Devleti'ndeki teknolojik yeniliklere öncülük yaptı. Oğlu Boğaz'a ilk demiryolunun yapılmasını sağladı. Zeytinburnu'nda ilk teknik okulu açtı. Bunların dışında Beykoz Deri-Kösele Fabrikası, İzmit Çuha Fabrikası, Hereke Dokuma Fabrikası ve Zeytinburnu Dökümhanesi onun yönetiminde kuruldu. Sürekli yenilikleri takip eden Hovhannes, Avrupa'ya defalarca inceleme gezilerine çıktı ve dört oğlunu da Fransız ve İngiliz Okullarına kayıt ettirdi.

19. yüzyılın sonlarına doğru Dadyanların büyük bir bölümü Fransız, İngiliz ve Osmanlı okullarını bitiren mühendis ve teknisyenler olarak dikkat çekmektedir. Ailede ayrıca pek çok tercüman, elçilik kâtipleri ve yüksek memurlar bulunmaktadır. Bunlardan en ünlüsü Artin Paşa Dadyan olup kendisi Hariciye Nezareti'nde görevde bulundu.

---

[6] Arsen Yarman-Ara Aginyan, *a.g.e*, s. 64-65.

Hagop Amira Noradunkyan
Dr. Arsen Zarfçı koleksiyonu

Kapriyel Efendi Noradunkyan
Kartpostal. Arsen Yarman arşivi

Dadyan ailesi Surp Pırgiç Ermeni Hastanesi'nin tarihi bakımından da son derece önemli rol oynamıştır. Dad Arakel Amira'nın torunu olan Boğos Bey Dadyan (1800-1863) Surp Pırgiç Ermeni Hastanesine yakın Surp Hagop Kilisesi'nin yerini hastaneye bağışladı ve hastane karşısındaki bir bağı da satın alarak hastaneye bağışlayarak burada bir veba hastanesinin kurulmasını sağladı. Bunların dışında ailesine tahsis edilen 10 okka et tahsisatını hastaneye bağışladı. Hastanede idari görevde üstlenen Boğos Bey Dadyan, Yeşilköy Lisesi, Samatya Ermeni Okulu, Kudüs Surp Hagop Manastırı Okulu, Üsküdar Surp Haç Okulu ve Galata'daki Ermeni okulu için de önemli bağışlarda bulundu.

Aileden diğer önemli bir şahsiyetse Artin Paşa Dadyan'dır. Kendisi önemli devlet makamlarında görevlerde bulunmuştu.

Aynı aileden diğer önemli bir şahsiyet Dırtad Bey Dadyan'dır. 1860 tarihinde doğdu ve 1882'de Mekteb-i Sultaniye'den mezun olduktan sonra çeşitli devlet görevlerinde bulundu. 1883 yılında Beşiktaş Makruhyan Okulunu baştan restore etti ve 12 yıl boyunca burada müdürlük yaptı. Eğitimperver Cemiyeti'ni kurdu. Abisi Vahran'ın desteğiyle Jimnastik Kulubü açtı. Beşiktaş'tan Ermeni Milli Meclisi'ne temsilci seçildi. Siyasi (Medeni) Komisyon'da üyelik yaptı.

Noradunkyanlar

Bu ailenin kökeni Eğin'in Gasma köyüne dayanmaktadır. Noradunkyan ailesinin soyadı, ailenin bilinen en eski üyesine ait olan Noradunk adından gelmektedir. İstanbul'da Çırağan'da ikamet eden, İmparatorluğun ekmekçibaşıları olan

Noradunkyanların en tanınmış üyelerinden biri Artin Amira Noradunkyan (1770-1843)'dır.[7]

Artin Amira Noradunkyan Tophane Ekmekçibaşısı ve ekmekçiler sınıfının nizam ustasıydı. Aynı aileden Hagop Noradunkyan da sarayın ekmekçibaşılığını yaptı. Noradunkyanların bir diğer ekmekçibaşısı Hacı Krikor Noradunkyan'ın oğlu Kapriyel Noradunkyan (1852-1936)'dır. Kendisi Ticaret ve Nafia ile Hariciye nazırlıklarında görev aldı. 1913 Babıâli Baskını'ndan sonra Paris'e göç etti ve ölümüne kadar orada yaşadı.

Ailenin bir başka tanınmış üyesi de Hovhannes Noradunkyan'dır. Eğin'in Gasma köyünde dünyaya geldi. Erken yaşta İstanbul'a gelerek sarraflıkla meşgul oldu. Uzun yıllar Kadıköy Mahalli Tesisat Komisyonu'nda görevler aldı. 1936 yılında masraflarını kendisi karşılayarak Kadıköy'de bulunan Surp Takavor Ermeni Kilisesi'ni genişleterek restore etti. Ailenin üyeleri diasporada varlıklarını sürdürmektedirler.

Çobanyanlar

Eğin'in Abuçeh kasabasından olup muhtemelen 17. yüzyılda İstanbul'a gelmişlerdi. Ermenicede çoban anlamına gelen Hoviv isminden türeyen Hovyan ya da Hovivyan adıyla da bilinmektedirler. Toros Azadyan'ın *Agın yev Agıntsik* ("Eğin ve Eğinliler") adlı eserinde Çobanyanlara dair önemli bilgiler bulunmaktadır. Bu eserden faydalanarak Kevork Pamukciyan şunları aktarmaktadır: "*Abuçeh'in ilk sakinlerindendirler. Bu amiralar 19. asrın sonlarında cemaat hizmetleriyle ün salmışlardır. Eskilerden Boğos Mardiros Çobanyan (1745-1796) ve Hacı Harutyun Çobanyan'ın adları bilinmektedir. Bu sonuncu Sarraf Seğpos Amira'nın (vefatı 1754) ortağı ve kız kardeşi ile birlikte Hıdivin kuyumcubaşısı olmuştur. Çobanyan amiraların mezar taşları Hasköy Ermeni Mezarlığı'nda bulunmaktadır. Bu soyun son amirası Hacı Artin Çobanyan Münevver olmuştu ve Edip Arşak Çobanyan'ın amcasıdır. Dr. Hermine Hovyan'ın pederi Diran Bey Hovyan da bu ailedendir.*"[8]

Yevpime (Anayis) Avedisyan: Eğin'in Abuçeh köyünde yaşayan Çobanyan Amiraların soyundandır. Öğrenimini Beşiktaş Makruhyan okulunda aldı. Genç yaşta edebiyata ilgi duydu. Birçok yazı ve şiirleri *Masis, Pizantiyon, Hay Gin, Goçnak, Anahid, Nor Lur* gibi gazete ve dergilerde yayımlandı. Feminist akımdan etkilendi ve bu konuda dikkate şayan yazılar kaleme aldı. Gerek yurt içerisinde ve gerek yurtdışında eğitim, hayır işleri, Ermeni cemaati için özverili çalışmalarda bulundu.

Arşak Çobanyan: Eğin'in Abuçeh köyünde yaşayan Çobanyan Amiraların soyundan olan Kuyumcu Hovhannes'in oğludur. 1872'de doğdu ve ilköğrenimini Beşiktaş Makruhyan Okulu'ndan aldı. Ardından Galata Getronagan Okulu'na geçiş yaptı ve buradan mezun olduktan sonra bir süre Getronagan Okulu'nda edebiyat öğretmenliği yaptı. Gerek yurtiçi ve gerek yurt dışındaki birçok basın-yayın organlarında ve yıllıklarda çalıştı. 1894 yılında kendi kurduğu

---

[7] Arsen Yarman-Ara Aginyan, *a.g.e.*, s. 72.

[8] *A.g.e.*, s. 74.

*Zağik*adlı derginin editörlüğünü yaptı. 1898 yılında Paris'te kendi kurduğu *Anahid* adlı dergide uzun yıllar editörlük yaptı. Fransızca dergi ve gazetelerde çalışarak Avrupalılara, Ermeni edebiyatını ve kültürünü tanıttı. Başlıca eserleri şunlardır: *Şair Bedros Turyan ve Mıgırdiç Beşiktaşlıyan* adlı yazarların eserlerini tanıtan yazıları ve *Nahabet Koçak Divanı, Aşık Hovnatan, Ermeni Sayfalar, Şafak Sesleri, Çocuk Kalbi, Şiirler.*

Dr. Karekin Hovyan: Eğin'in Pinkyan köyünde doğdu. Çobanyan Amiraların soyundandır. Tıbbiyeden mezun olduğunu biliyoruz.

Dr. Hermine Hovyan: Eğin Abuçehli Çobanyan Amiraların soyundan olan Diran Bey Hovyan'ın kızıdır. Avrupai bir eğitim anlayışıyla büyüdü ve şair ruhlu sanatçı bir doktordu. Sanatında kendini Fransızca olarak ifade etti. Bazı yabancı dergilerde ve Ermenice yayınlarda yazıları, şiirleri yayımlandı. Bir sanatçının sanatın tüm dallarını bilmesi gerektiğini savundu. Edebiyata yoğun ilgi duymasına karşın 1928 yılında, Paris Üniversitesi tıbbiye bölümünden mezun oldu. Bitirme tezi olarak Dr. Hanry Gazali'nin *Şair Bir Doktor ve Bir Filozof* adlı eserinin incelemesini yaptı. Şiirlerini içeren bir kitap yayımlandı.

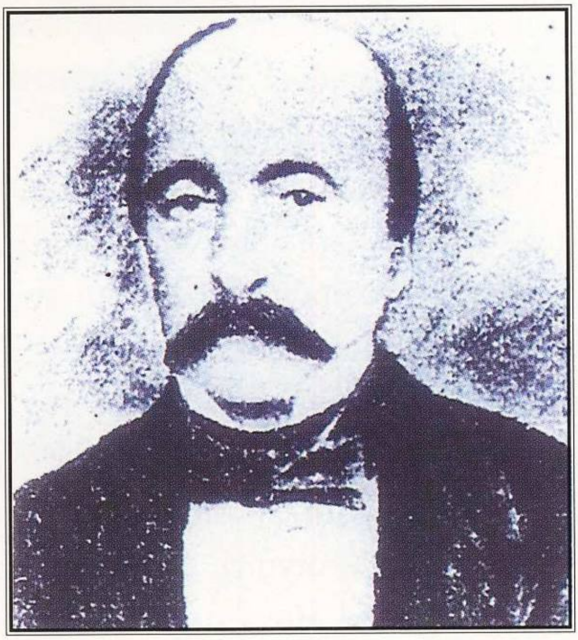
Dr. Vahram Hovyan: Eğin'in Pinkyan adlı köyünde doğdu. Çobanyan Amiraların soyundandır. Padua üniversitesinden cerrah olarak mezun oldu ve mesleğini Padua Üniversitesinde icra etti.

Savarş Hovivyan: 1860'ta Eğin'in Abuçeh köyünde doğdu. Çobanyan Amiraların soyundandır. İlköğrenimini Abuçeh'teki Varaka Okulu'nda aldı. Daha sonra kendi kedisini yetiştirdi.1880 yılında Hımayak Azadyan ile beraber *Arşaluys* ("Şafak") adlı gençlik derneğini kurdu. Bu dernek bünyesinde birçok edebi ve tiyatro eseri gün ışığına çıkarıldı. Bir süre Van'da bulundu ve bu sıra içerisinde sosyal sorumluluklar üstlenerek faydalı hizmetler gerçekleştirdi. Daha sonra Amerika'ya yerleşti ve burada birçok gazetenin, derginin Ermenice neşriyatlarında yazılar yazdı. Amerika'daki Ermenilerin sosyal çalışmalarında gönüllü olarak yer aldı. Özverili çalışmaları ve çalışkanlığı sayesinde herkesin beğenisini, sevgisi, saygısını kazandı.

Nigoğos Bağdasaryan Hovyantz: 1797'de Eğin'in Abuçeh köyünde doğdu. Dönemin aydın ve bilge yazarlarındandı. İstanbul cemiyet ve edebiyat yaşamında önde gelen isimler arasında yer aldı. Rahip Alişan ile mektuplaşmalarını bilmekteyiz. Bunun dışında yazar hakkında bildiklerimiz oğlu Hazaros Hovyan, K. Odyan ve M. Aslanyan ile kurduğu ilişkilerdir.

Azadyanlar

18. yüzyılın başından itibaren bilinen önemli bir Amira ailesidir. Kökleri Eğin'in Abuçeh adlı köyüne dayanmaktadır. Üsküdar Bağlarbaşı'ndaki aile mezarlığına bakıldığında bu aileye mensup en yaşlı kişinin Nigoğos adlı şahıs olduğu anlaşılmaktadır. Ailenin "Amira" unvanını taşıyan ilk üyesi Nigoğos'un oğlu Hacı Bedros'tur. Azadyanların köken olarak 11. yüzyılda Van'dan, önce Sivas'a ardından Eğin ve Divriği'ye göçen Ardzruni hanedanından geldikleri düşünül-



Mıgırdiç Amira Cezayirliyan (1805-1861)
Pascal Carmont, Les Amiras, *Edition Salvator, 1999*

mektedir.[9] Aile üyelerinin bazı mezar taşlarındaki kartal başı figürü de kendilerini bu soya bağlı gördüklerini göstermektedir. Azadyan Amiraların soyundan gelen bazı önemli şahısların biyografileri:

Prof. Arus Azadyan: Eğin'in Abuçeh köyünden olan Hovhannes Azadyan'ın kızıdır. Eğitimini İzmir'de tamamladı. 1919 tarihinde ABD'ye giderek Kolombiya Üniversitesi'nden bilim ve sanat dalından mezun oldu. 1920 yılında aynı üniversiteden görsel ve işlevsel sanatlar dalında, pedagoji bilimiyle ilgilenerek doçentlik tezini verdi ve ardından da profesör unvanını aldı. Yıllarca Amerika'da öğretmen yetiştiren kurumlarda dersler verdi. Ayrıca müzik ve edebiyatla da ilgilenen Prof. Azadyan, birçok kez Rahip Gomidas'ın eserlerini içeren resital ve konserlere katıldı. Birçok dergi ve gazetelerde sanatsal ve pedagojik konularda makaleler yayımladı.

Toros Azadyan: Eğin'in Abuçeh adlı köyünde doğdu. İlköğrenimini köyündeki okullarda aldı. İstanbul'da Eğitim-Öğretim Komisyonlarında ve benzeri

[9] Arsen Yarman-Ara Aginyan, *a.g.e.*, s. 74.

komisyonlarında sekreterlik yaptı. Bir süre Bezazyan Okulu'nda öğretmenlik yaptı. Dadyan Okulu'nun yönetim kurulunda ve Beyoğlu Fakirler kolunda üyelik görevinde bulundu. 1920'li yıllardan başlayarak birçok dergi ve gazetede çalışmıştır. 1925-1929 ve 1932 yıllarına ait Ermeni Hastanesi'nin yayımlandığı salnamelerin editörlüğünü üstlendi. 1936 yılında Mişaguyt ("Kültür") adlı basımevini kurdu ve 12 tane eser yayımladı. Bunun dışında yirmi yıllık bir zaman zarfı içerisinde birçok biyografik, anı, inceleme ve araştırma eserleri yayına hazırlamıştır.

Hımayak Azadyan: 1865'te Eğin'in Abuçeh adlı köyünde doğdu ve 1934'te Kahire'de vefat etti. Kendisi tiyatro yazarı, mizahçı ve oyuncudur. Mardiros Azadyan'ın kardeşidir. Atina'da Abdag ("Tokat") adlı dergiyi 1884 yılında ve aynı yerde *Miutyun* ("Birlik") adlı dergiyi 1896 tarihinde yayımladı. *Papilon* ("Babil"), *Agna Tşvarneri* ("Eğin'in Sefilleri"), *Agna Harsnikı* ("Eğin'de Düğün"), *II. Arşak* ve *Tutankamon* adlı tiyatro oyunları yazdı. Bunun dışında birçok dergide mizah yazıları bulunmaktadır.

Cezayirliyanlar

İstanbul'un en eski nüfuzlu ailelerinden biri olan Cezayirliyanlar aslen Eğin'in Abuçeh köyündendirler. En eski soyadlarının Hovyan olduğu bilinmektedir. Bu aileden İstanbul'a gelen ilk kişi daha sonra sarraflık yaparak büyük servet kazanacak olan Sarkis'ti. Sarkis, oğlu Hovhannes'in de ticaretle uğraşmasını istemiş ve onu bu amaçla 1730 yılında Cezayir'e götürmüştü ve burada sattığı mallar sayesinde büyük bir servete sahip olmuştu. Hovhannes Ağa, Cezayir valisiyle kurduğu dostluk sayesinde orada yerleşti ve "Cezayirli" adıyla anılmaya başlandı. Dışarıdan gelerek kısa sürede büyük bir servet yapmasından rahatsız olan tüccarlar onun aracılığıyla başka Ermeni tüccarların gelmesinden endişe ederek Hovhannes Ağa'yı ortadan kaldırmaya çalıştılar. Bunu haber alan Hovhannes Ağa 1760 yılında Cezayir'den kaçarak İstanbul'a yerleşti. 1762 yılında babası Sarkis'i kaybetti ve kendisi 1793 yılında vefat etti. Yeğya ve Sarkis adlarında iki oğlu oldu. Sarkis Amira Cezayirliyan'ın (1742-1815) oğlu Mıgırdiç Amira Cezayirliyan (1805-1861) dönemin en önemli amiralarından birisi olmuştu.

Mıgırdiç Amira Cezayirliyan, Eğin'den göç eden Sarkis Amira Cezayirliyan'ın (1742-1815) oğludur. Mıgırdiç Amira Hasköy'de doğdu ve daha 10 yaşında iken babasını kaybetti. İmparatorlukta önemli yerlere yükselen Mıgırdiç Amira Cezayirliyan, Ermeni cemaati içerisinde hayırseverliği ile tanındı. İlköğrenimini Hasköy Nersesyan Okulu'nda yaptıktan sonra iş hayatına atıldı ve sarraf oldu. Daha sonra devlet hizmetinde de çalıştı ve imparatorluğun gümrüklerini yönetti. Bu görev ilk kez bir Hıristiyan'a verilmişti. 1836-1838 yılları arası Nersesyan Okulu'nu yeniledi ve yönetimini kısa süreliğine üstlendi.

Osmanlı İmparatorluğu'nda ziraat ve ipekçiliğin gelişmesi için önemli çabalar göstermişti. Mesela bu konuda yapılan yayımlardan *İpekçilik ve İpek Böceği Yetiştirme Sanatı* gibi kitapların yayımına destek vermişti.

Cezayirliyan'ın inşa ettirdiği Ayvansaray'daki Piri Paşa Köprüsü çok kısa bir süre sonra yıktırıldı. Aynı bölgede Karaağaç olarak bilinen rıhtımı yaptırdı ve sokaklarını düzenletti. Osmanlı İmparatorluğu'ndaki ilk tiyatroyu Mıgırdiç Amira Cezayirliyan, Hasköy'de 1850 yılında inşa ettirdi. Cezayirliyan'ın Yeniköy'de yaptırdığı ve yazları kullandığı yalı günümüzde Avusturya Konsolosluğu olarak kullanılmaktadır.

Mıgırdiç Cezayirliyan, 26 Mart 1842 tarihinde oluşturulan ve halktan vergileri toplayıp zamanında Hazine'ye teslim etmekle görevlendirilen Asya Kumpanyası'nın üyeleri arasındaydı. 1843 yılında tam olarak bilenemeyen bir sebeple iki aylık bir hapisten sonra Bursa'ya sürgün edildi ve 6 Mart 1844'te İstanbul'a dönebildi. Bu sıralarda Hazine tarafından müzayedeye konulan İstanbul Gümrüğü'nün iradı, 23 milyon kuruş karşılığında, üç senelik bir süre için Cezayirliyan'a verildi.

Hasköy'ün yoksullarına büyük yardımlarda bulunan Cezayirliyan'ın itibarı, Koca Reşid Paşa'nın siyasi kariyerinden bir hayli etkilendi. Babasının 1815'te ölmesinden sonra dönemin önemli amiralarından Harutyun Nevruzyan'ın yanında çalışan Mıgırdiç Amira, bir süre sonra Tanzimat'ın ilanında büyük rol oynayan Sadrazam Mustafa Reşid Paşa ile tanışmıştı ve onun sarrafı olmuştu. Koca Reşid Paşa, 1840'lı yıllarda Cezayirliyan Amirayı sarrafbaşı tayin etti ve ardından İmparatorluğun Darphane ve Gümrük Nazırlığı'nı ona teslim etti.

Sadrazam Koca Reşid Paşa'nın kişisel dostluğunu kazanmış olması sebebiyle, 7 Mayıs 1847'de Patrikhane'de ruhani ve sivil meclislerin oluşturulmasında etkin rol oynadı ve Patrikhaneyi Amiraların nüfuzundan kurtardı. Kendisi de oluşturulan sivil meclisin ilk üyelerinden biri oldu.

Koca Reşid Paşa'nın rakipleri, Paşa'yı sadaretten düşürmek için Mıgırdıç Amira'ya yüklendiler ve onu yolsuzluk yapmakla suçladılar. Bu süreçte amira önce tutuklandı ve ardından hakkında dava açıldı. 1859'da tüm mallarına el konuldu. Cezayirliyan Amira İngiliz tabiyetine girerek mallarını kurtarmaya çalıştıysa da başarılı olamadı. Kısa bir süre sonra servetini kurtarmaktan ümidini kesti ve 1861 yılında Kadıköy'de vefat etti.[10]

Çerazyanlar

Çerazyan Amiralar adlarını Eğin'in Abuçeh Kasabasının Çeraz Mahallesinden almaktadırlar. Çerazyanların İstanbul'da tanınan ilk siması Pilibbos Amira Çerezyan'dır. Oğlu Minas Amira Çerezyan meşhur bir sarraftı. Kendisini 1794 yılında Kayserili müziksever Krikor Tıbir Kabasakalyan'ın yazdığı *Nıvakaran* ("Enstrüman") adlı eserin yayımlanmasına verdiği destekten bilmekteyiz. Bu eserde yazdığına göre, Minas Amira Çerazyan'ın oğulları Markar Amira ile Boğos Amira da sarraflık yapmışlardır.[11]

Kasbar Çerazyan, Eğin'in Abuçeh kasabasından İstanbul'a yerleşen Çerazyan amiraların üyesidir. İstanbul'da dünyaya geldi ve hukuk üzerine eğitim aldı. Ço-

[10] *A.g.e.*, s. 75.
[11] *A.g.e.*, s. 79.

cuklarını ve özellikle de Hasköy'deki Psikopos Nerses Varjabedyan, Şahnazaryan, K. Arzuni ve dönemin diğer aydınlarıyla ilgili anılarını bir kitap halinde yayımladı. İstanbul'da yayımlanan birçok gazeteye ve dergiye yazılar yazdı. 1922'de *Evimizin Şarkıları* adlı çocuklara yönelik bir şiir kitabı yayımladı. Kendisi makale yazarı Levon Çeraz'ın babasıdır. 1928'de vefat etti.

Haygaz Vartanyan, 1899'da doğdu. Sarraf Gostan Vartanyan'ın oğlu ve anne tarafından Markar Amira Çerezyan'ın torunudur. Eğitimini Berberyan Okulu'nda tamamladı ve öğrencilik yıllarında müziğe karşı ilgi duydu. Tenor sesiyle birçok konserlerde solo eserler seslendirdi. Gomidas ekolüne ait şarkıları yorumlamakta büyük başarı gösterdi. Paris'te masrafları kendisi üstlenerek Rahip Gomidas'ın derlediği ve *Gomidasyan Bardarak* olarak adlandırılan çok sesli koro ile okunan Kilise Pazar Ayini'ni plak üzerine ses kaydı yaptırdı. Uzun yıllar boyunca Öğretmenler Yardım Sandığı yönetim kurulu üyeliği görevinde bulundu.

Minas Çeraz, Eğin'in Abuçeh kasabasından olan Çerazyan Amira ailesinin son temsilcisidir. 1852 tarihinde doğdu ve ilköğrenimini Şahnazaryan İlkokulu'nda aldı. Çeyrek yüzyıl boyunca öğretmenlik yaptı. 1886-1889 yılları arasında Galata Getronagan Okulu'nda müdürlük görevinde bulundu. Eğitim kurulu üyesi oldu ve Ermeni Milli Meclisi'nde başkanlık görevi üstlendi. Dönemin gazete ve dergilerinde çalıştı. 1929'da Marsilya'da vefat etti. Başlıca eserleri şunlardır: *Edebi Denemeler, Milli Eğitim, Kalem ve Kılıç, Pedagojik Söylevler, Avrupa'ya İlk Yolculuğum.*

Andonyanlar

Andonyan Amiraların kökeni Eğin'in Abuçeh kasabasına dayanır. En meşhurları Minas Amira Andonyan'dı. Bu aileden yetişmiş birçok ünlü şahsiyet bulunmaktadır. Bazılarının biyografileri aşağıda sıralanmıştır:

Antuanet Andonyan Eğin'in Abuçeh adlı kasabasında doğdu. Yetenekli yazar dünya edebiyatında nam salmıştı. Kendisini meşhur eden *Emerandes* adlı romandı. Bu ilk eseriydi ve La Revue Hepdomadaire'de yayınlandığında Fransız edebiyat çevrelerinden olumlu tepki aldı ve büyük beğeni topladı. Yazarımızın ayrıca *La Jenne Fille au Musique* adlı eseri bulunmaktadır. Edebi yaşamına New York'ta eşiyle beraber devam etti.

Hagop Andonyan, babası İstanbul'a Eğin'in Abuçeh kasabasından geldi. İlköğrenimini Bakırköy Dadyan Okulu'ndan aldı. Ardından Robert Koleji'ne devam etti ve 1906 yılında mezun olduktan sonra yüksek eğitim için Amerika'ya gitti. Amerika'da hukuk eğitimi aldıktan sonra İstanbul'a geldi ve uzun seneler boyunca Amerikan Elçiliği'nde konsoloslara kişisel danışmanlık yaptı. Erken yaşta edebiyatla tanışmıştı ve birçok şiir yazdı. Ermenice ve Fransızca şiirlerini *Püreğnir* ("Kristaller") adlı kitapta topladı. Birçok yıllıklarda ve dergilerde çalıştı. Daha sonra Amerika'ya yerleşen Andonyan, edebiyatçı yazar Bayan Janin Mey ile evlendi.

Dr. Sarkis Andonyan, Eğin'in Abuçeh kasabasında doğdu. Erken yaşta İstanbul'a geldi. Tıp alanında çok başarılı oldu ve halk tarafından sevilen ve ara-

nan bir doktor olan Sarkis, 1790'lı yıllarda Saray Hekimi olarak görev yaptı. Yaşamının son yıllarını köyünde geçirdiğini biliyoruz ve köyünde vefat etti.

Arşaluys Babyan, Eğin'in Abuçeh kasabasındandır. Edebiyata ve müziğe ilgi duydu. Dönemin en önemli bayan edebiyatçılarından Zabel Asadur'dan Ermenice ve edebiyat dersleri aldı. 1928'de İvet Pro'nun eserini Ermeniceye çevirdi ve yayımladı. Gazete ve dergilerde birçok çeviriler yaptı. Özel derslerle sesini geliştirdikten sonra İstanbul Devlet Konservatuarı'na katıldı. 1942 yılında mezun oldu ve birçok solo konserler verdi.

Hayk Andonyan, Eğin'in Abuçeh adlı kasabasında doğdu. 1865 yılında küçük yaşta İstanbul'a yerleşti. İlköğrenimini Galata Lusavoriçyan Okulu'nda aldı ve ardından da ormancılık ve madencilik üzerine eğitim alarak ziraat mühendisi oldu. Abisiyle beraber emlak ve sigorta işiyle uğraştı. Uzun yıllar Ermeni cemaatinde sosyal ve siyasi komisyonlarda görevler aldı. Mesela Bakırköy ve Ortaköy'de bulunan kiliselerin, okulların yönetiminde ya da mütevelli heyetlerinde üye olarak yer aldı. Dünya Ermenileri Baş Patrik Seçimi'nde delege olarak Eçmiyadzin şehrinde bulundu. Çok iyi eğitim almış iki kızı vardı. İlki Arşaluys adında ve daha sonraları Bayan Babyan olarak tanınmıştı. İkinci kızına Hermine adını verdi. 1930 yılında vefat etti.

Nışan Andonyan, Eğin'in Abuçeh köyündendir. Hayk Andonyan'ın abisidir. Önceleri kardeşleri ile beraber uzun yıllar Simon ve Maksut Sebuh Beylerin ticarethanesinde çalıştılar daha sonra Andonyan adında kendi ticarethanelerini kurdular. Kendisi bir ara Sansaryan Mütevelli Heyeti'ne üye oldu ve görev yaptı. Bu kuruma sahip olduğu ticari ve hukuki bilgisiyle büyük faydalar sağladı. Gençlik yıllarında Musul'da bulundu. Kolej öğrencisi olan oğlu Simon'un genç yaşta vefat etmesi üzerine Beyrut'a yerleşti

Umed Hovhannes Beyzad, Eğin Abuçehli Minas Amira Andonyan'ın torunudur. 1809 yılında doğdu. Temel eğitimini Rahibe Anna'dan aldıktan sonra Cemaran Okulu'ndan mezun oldu. İtalyanca diline hâkimdi. Üsküdar'ın sanatsal ortamından olsa gerek, öğrencilik yıllarında resme ilgi duydu. 1849 yılında Cemaran Okulu'na müdür oldu. Sanatında ilerleyerek yağlı boya ile dini içerikli resimler çizdi. Bu tabloların birçoğunu amiralar satın alarak çeşitli kiliselere hediye ettiler. Dönemin büyük ressamı Ayvazovski'ye bir tablo hediye etti. O da karşılığında kendi çizdiği deniz resimli bir tabloyu kendisine armağan etti. Ünü yayılmaya başlayan ressam, Sultan Mecid'in ve Sultan Aziz'in dikkatini çekti ve saraya kabul edilerek birçok değerli esere imza attı. Bir müddet Heybeliada Askeri Okulu'nda resim öğretmenliği yapan Umed Beyzad'ın yaptığı bir resim, Şikago'da düzenlenen resim sergisinde 8000 lira'ya satıldı.1874 yılında vefat etti.

Horasancıyanlar

Horasancıyanlar aslen Eğinli olan meşhur bir amira sülalesidir. Bu ailedeki en meşhur amira Bedros Amira Horasancı'dır. Bu aileden yetişmiş bazı ünlü şahsiyetlerin biyografileri aşağıda sıralanmıştır:

Dr. Ardaşes Horosancıyan, Eğin'de doğdu. Eğitimini İzmit'te bulunan Armaş Ruhban Okulu'nda tamamladıktan sonra tıbbiyeden mezun oldu.

Prof. Dr. Mikayel Horasancıyan, Eğinli Bedros Amira Horasancı'nın torunudur. Anne tarafından da Dr. Serviçen'in torunudur. Özel dersler aldıktan sonra Paris Tıbbiyesi'nden 1859'da mezun oldu. İstanbul'a geldikten sonra Tayir-i Bahri adlı savaş gemisinde maaşlı memur oldu. 1866'da Osmanlı Tıbbiye Derneği'ne üye oldu ve daha sonra aynı dernekte başkanlık görevinde bulundu. Yaklaşık 30 sene Tıbbiyede Profesör unvanıyla dersler verdi ve Dâhiliye kliniğinde çalıştı. Aynı yıllarda Hamidiye Etfal Hastanesinde ve Eyüp Askeri Hastanesinde çalıştı. Osmanlı Devleti Mecidiye ve Osmaniye nişanlarına sahiptir. Kendisi aynı zamanda Yedikule Ermeni Hastanesinde hem hekim olarak hem de yönetim kurulunda görev aldı. Yaşadığı dönemde Ermeni toplumunun en aydın görüşlü ve ilerici şahıslarından biri olarak anılırdı. 1903 yılında vefat etti. Kendi arzusu üzerine tüm tıbbi alet ve edevatlarını, ilaç yapımında kullandığı araç-gereçleri Hastaneye bağışladı. Hastane bünyesinde kendi adını taşıyan ve günümüze kadar ulaşan bir eczane açıldı.

Dr. Hovhannes Bey Horasancı, 1871'de doğdu. Prof. Dr. Mikayel Horasancıyan'ın oğlu ve Bedros Bey Horasancıyan'ın abisidir. Özel dersler aldıktan sonra Rum Okulu'nda eğitimine devam etti. Ardından Paris'e gitti ve eğitimini orada tamamladı. 1900 yılında Paris Üniversitesi tıbbiye bölümünden hekim olarak mezun oldu. İstanbul'da babasının kliniğinde çalıştı. 1919 yılında talihsiz bir araba kazası geçirerek genç yaşta yaşama veda etti.

Avedis Horasancıyan, 1842 yılında doğdu. Bedros Amira'nın kardeşi Kevork'un oğludur. Bedros Amira'nın çocukları ile Paris'e gönderildi. Avedis orada Devlet Konservatuarından mezun oldu ve İstanbul'a dönüşünde çeşitli okullarda Avrupai tarzda ilk müzik derslerini verdi. Birçok okulun marşını düzenleyen Avedis, Maarif Nezareti'ne başvurarak birçok çocuk şarkısını piyanoya uygun olarak besteledi. Piyanist ve müzisyen olan bu sanatçı, uzun yıllar müzikle ilgilendikten ve eğitmenlik yaptıktan sonra 1918'de vefat etti.

Bedros Bey Horasancı, babası Prof. Dr. Mikayel Horasancıyan'ın himayesinde özel dersler alarak yetişti. Ardından Paris'e giderek hukuk eğitimi aldı. Fransızcaya hâkimdir ve kanun bilimci olarak ön plana çıktı. Uzun yıllar hem devlet kurumlarında hem de Ermeni cemaatine ait kurumlarda önemli mevkiler aldı. Ermeni Hastanesi ve Beyoğlu Fakirler Kurumu'na hep destek oldu. Her fırsatta birçok yere maddi ve manevi yadımlarda bulundu.

Yerganyanlar

Eğin'in Abuçeh kasabasından göç ederek İstanbul'a 1809 yılında yerleşen meşhur bir Amira ailesidir. Bu aileden yetişen iki tane meşhur amira bulunmaktadır:

Hovhannes Amira Yerganyan, 1809 yılında ailesiyle birlikte Eğin'in Abuçeh kasabasından göç ederek İstanbul'da Kazaz Artin(Harutyun) Amira Bezciyan'ın Yenikapı-Langa'daki yalısına yerleşti. 1819 yılında evlerinde bulunan gizli şapel nedeniyle görevlerine son verilen ve aile üyelerinden bazıları idam edilen

Düzyanların, Kuruçeşme'deki köşklerinde bulunan malları 1820 yılının Mayıs ve Haziran aylarında açık artırmayla satışa çıkarılmıştı.[12]

Düzyanların başına gelen bu felaketin kendi başına gelmesini engellemek için Hovhannes Amira Yerganyan İslamiyet'e geçti. Ailesinden İslamiyet'e geçen tek kişidir ve din değiştiren tek amiradır. Din değiştirdiği için ailesi ile görüşemedi ve Müslüman bir kadınla evlendi. Daha sonra İmparatorluğun gümrüklerini ele geçirdi ve Düzyanların suçsuzluğunu kanıtlayarak sürgünden geri dönmelerini sağladı. Bu tarihten itibaren ismine rastlanmamaktadır.[13]

Harutyun Amira Yerganyan (1799-1869), Hovhannes Amira Yerganyan'ın oğludur. On yaşındayken babasıyla birlikte Eğin'den İstanbul'a geldi. Kumkapı'daki Ruhban Okulu'na devam etti. Okuma arzusu ve sesinin güzelliğiyle Kazaz Artin Amira Bezciyan'ın ve Kumkapı Patrikhane Kilisesi mütevelli heyetinin takdirini kazandı. Ruhban okulundaki öğrenimini tamamladıktan sonra Kazaz Artin Amira çalışması için onu bir sarrafın yanına yerleştirdi. 1830 yılında Hazine Sarrafı oldu ve Amira unvanını aldı. 1832 yılında Patrikhanece oluşturulan Yoksullara Yardım Komitesi'nin, 1834 yılında Ermeni cemaatinin işlerinin yürütülmesi için oluşturulmuş on kişilik heyetin üyesi oldu. 1842 yılında iltizam sisteminin geri getirilmesiyle birlikte oluşturulmuş Anadolu ve Rumeli Kumpanyaları'nın başkanlığını üstlendi. Bu iki şirket taşradan toplanacak vergilerin zamanında İstanbul'a ulaştırılmasını sağlamaktaydı. Sultan Abdülmecid her iki şirketin başkanlığını yapan Harutyun Amira Yerganyan'ı altın, gümüş, mine ve elmastan yapılmış bir iftihar nişanıyla ödüllendirdi. Ardından fesini altın tuğra ile süsleme hakkı verdi. 1869 yılına kadar Üsküdar'da yaşayan Harutyun Amira Yerganyan 70 yaşında iken vefat etti ve Üsküdar Bağlarbaşı Ermeni Mezarlığı'na gömüldü.

Garabed Çelebi Düz (1779-1855) Hagop Çelebi Düz (1793-1847) Boğos Bey Düz (1791-1871)

[12] Charles A. Frazee, *Katolikler ve Sultanlar, Kilise ve Osmanlı İmparatorluğu (1453-1923),* 2009, s. 314.

[13] Arsen Yarman-Ara Aginyan, *a.g.e.*, s. 88.

Papazyan Amira

Kevork Amira Papazyan (Kevork Bahçivanoğlu) (1807-1885), Ermeni kaynaklarında kendisinden "Bardizbanyan" (Bahçıvan) olarak da söz edilmektedir. Kevork Amira Papazyan, 19. yüzyılın meşhur sarrafları ve seçkin devlet adamları arasında yer aldı. Tarihçi Mırmıryan'a göre, Ermeni cemaatinin bir dönemine damgasını vurmuş olan amiraların sonuncusudur. Kevork Amira Papazyan, Surp Pırgiç Ermeni Hastanesi'nin önemli destekçileri arasında yer aldı. Babası Cevahirci Haçadur Ağa'dır. Haçadur Ağa'nın Kumkapı Surp Asdvadzadzin Kilisesi yardımseverlerinden olduğunu biliyoruz. Kevork Amira, anne tarafından Sarraflar Kethüdası Tarpinyan Mardiros Amira'nın torunu olmaktadır. Kevork Amira soyadını Eğinli Keşiş Haçadur'dan aldı. Kevork Amira 1807 yılında doğdu ve ilköğreniminin ardından kuyumculuk ve tülbentçilik yaptı. 17 yaşındayken babasının Çuhacı odasındaki cevahircilik yapmaya başladı. Çok geçmeden birinci sınıf sarraflar içerisinde yerini aldı.

1839 yılında bütün Rumeli gelirini toplayarak Hazine'ye teslim etmekle görevli Rumeli Kumpanyası'nın yöneticiliğine getirilen Papazyan cemaat işleriyle de yakından ilgilenerek inşaat iznini aldığı Yenikapı Ermeni Kilisesi'ne maddi yardımda bulundu. 1843 yılında, Surp Pırgiç Hastanesinin kapanmış olan mumhanesini 40.000 kuruş sermaye koyarak yeniden açtırdı. Birçok devlet görevinde bulunan Kevork Amira, Midhat Paşa başta olmak üzere Ali ve Fuad paşaların güvenini kazanmıştı. Midhat Paşa'nın gözden düşmesi ile beraber kendisi de Saray nezdindeki itibarını kaybetti ve 25 Haziran 1885'teki ölümüne kadar gölgede kaldı.[14]

Hayk Papazyan: 1899'da dünyaya geldi ve ressam B. Papazyan'ın kardeşidir. Öğrenimini Getronagan Okulu'nda tamamladı. Erken yaşta sanata karşı ilgi duydu. Önceleri resim sanatına yöneldi daha sonra müziği tercih etti. Aldığı eğitimle iyi bir viyolensel virtüözü oldu. 1917 yılında Bahriye Okulu'nda yüzbaşı rütbesiyle orkestra şefliği yaptı. Aynı yıllarda Berberyan Okulu'nda müzik öğretmenliği yaptı. 1924 yılında Amerika'ya yerleşti ve *Gomidas* ve *Knar* isminde iki orkestra kurarak birçok konserler verdi. Yerli basının dikkatini çekti ve müzik çevrelerinin beğenisini kazandı.

Kisak Papazyan: Eğin'in Gamırgap köyünde doğdu. İlköğrenimini yöredeki mahalli okullarda aldıktan sonra İstanbul'a yerleşti ve Üsküdar'daki Garabedyan Okulu'ndan mezun oldu. Ardından Fransa'ya göç etti ve Paris'e yerleşti. Paris'teki ziraat okulundan mezun oldu. Paris'te *Flora* adlı bir restoran açtı. Zamanla bu restoran, Paris'te yaşayan aydın Ermeni yazarların buluşma mekânı oldu. Eğinliler derneğinde sekreterlik görevinde bulundu ve Eğin hakkında hazırlanacak olan kitaba birçok belge ve görsel malzeme topladı.

Dr. Kurken Nişan Papazyan: 1888'de Eğin'in Abuçeh adlı köyünde doğdu. Eğitimini Abuçeh ve Harput'taki okullarda tamamladı. Genç yaşta öğretmen olarak Harput, Erzincan, Diyarbekir ve Şebinkarahisar'daki okullarda görev yaptı. Daha sonraki yıllarda meslek değiştirerek 1929 yılında Beyrut'taki tıbbiye-

[14] *A.g.e.*, s. 91.

den mezun oldu ve hekimliğe başladı. Daha sonra Kerkük'e geçerek hekimlik yaptı. Birçok dergi ve gazetede makaleleri ve Fransızcadan yaptığı tercümeleri yayınlandı.

Dr. Bağdasar Bey Papazyan: Eğin'in Abuçeh köyünde doğdu. İlköğrenimini köyünde tamamladıktan sonra İstanbul'a gelerek 1877'de Askeri Tıbbiye'den mezun oldu. Uzun yıllar devlet hizmetinde bulundu. Bosna-Hersek, Halep ve Yemen gibi 5. Ordu'nun farklı cephelerinde görev aldı. Hatta kaymakamlık (yarbay) rütbesine kadar yükseldi. Emekli olduktan birkaç sene sonra vefat etti.

Dr. Yenovk Bey Papazyan: Dr. Diran Paşa'nın küçük kardeşidir. Abisi gibi hekimlik mesleğini tercih ederek 1884 yılında İstanbul Askeri Tıbbiyesi'nden mezun oldu. Askeri hastanelerde faydalı hizmetlerde bulundu. Son görev yeri Erzurum'daki askeri kışlada başhekim olarak çalıştı. Kaymakamlık (yarbay) rütbesiyle emekli oldu. 1913 yılında vefat etti.

Dr. Diran Simon Paşa Papazyan: aslen Eğinlidir. 1858 yılında İstanbul'da doğdu.1882 yılında İstanbul Askeri Tıbbiyesinden göz hekimi olarak mezun oldu. İlk görev yeri Bağdat Askeri Hastanesi oldu. Haydarpaşa Hastanesi'nde de hizmet verdi. Meşrutiyetin ilanından sonra Balkan Savaşı yıllarında Kırkkilise askeri kışlasında ilk hekim olarak görev yaptı. 1912 yılında paşalık rütbesiyle emekli oldu ve hayatının son yıllarını Üsküdar ve Kadıköy'de geçirdikten sonra 1926'da vefat etti.

VII. Eğin Müziği, Yazarları Ve Müzisyenleri

Eğin ve çevresi, Ermeni lirizmi, müziği ve edebiyatı açısından önemli bir bölgedir. Bu bölgede yazılan destanlar, güzellemeler, düğün şarkıları, ninniler, dualar, ağıtlar, gurbet şarkıları ve âşık atışmaları Ermeni halk edebiyatının önemli bir bölümünü oluşturmaktadır.

Eğinli gazeteci ve yazar Toros Azadyan, Eğin'i ezgiler ve pınarlar şehri olarak tanımlamıştı. Ona göre Eğinli şair doğar çünkü Eğin, coğrafyasıyla ve insanlarıyla şiirsel bir cennet bahçesidir. Bu konuyla ilgili *Nor Lur* ("Yeni Havadis") adlı dergide şunları yazmıştı:

> Heybetli dağlarından Fırat Nehri'nin yamaçlarına kadar patikalardan, kayaların etrafından, uçurumlardan, bahçelerden, vadilerden ve sayısız pınarlardan coşan suların sesi, ormandan gelen kuşların seslerine karışarak adeta bir müzik şöleni gibi yankılanır her tarafta. Her yerde lirizmin ahengi hissedilir, tüm bunlara bir de doğanın eşsiz manzarası ve evlerin panoraması eklendiğinde karşınıza Agın (Eğin) diye adlandırılan cennetin bahçesi, şiirsel bir dünya belirir. Eğinli şair doğar. Okuma yazma bilmeyen Agınlı anaların yürekleri memleketlerinin zengin öz değerleriyle dolup taşmaktadır. Onlar şiirin anasıdırlar. Hasreti ve ölümü konu alan mıs-

> raların yaratıcılarıdırlar. Kaldı ki okuma yazma bilenler onların ağzından dökülen mısraları ve şarkıları kâğıda aktarmışlardır.[15]

Aynı coşkuyla eserini kaleme alan H. S. Yeremyan *Azkayin Temker* adlı eserinde, Eğin yöresinde ortaya çıkan Ermeni edebiyatını değerlendirerek bize önemli bilgiler verir. Eserinde Eğin lirizmiyle ilgili şunları yazmıştı:

> Taşra şehirlerinden birinde bir cemaatimiz var ki onlara çok şey borçluyuz. Onlar Eğin halkıdır. Bizim öz âşık manilerimiz, şiirlerimiz, ezgilerimiz onların ağzında dillenmiştir. Eğinliler genellikle şair doğar. Çünkü beşikten itibaren Eğinli analar bebeklerine şarkılar ve ninniler söyleyerek büyütür. Adeta çiçeklerin kokusunu taşıyan rüzgâr esintili ninniler.

Dönemin Ermeni yazarları, Eğin'deki edebi ve şiirsel zenginliği genelde Eğin'in doğasına ve çocukken dinledikleri ninnilerin etkisine bağlamaktadırlar. Toros Azadyan, Hovsep Canigyan'ın ölümünün kırkıncı yıldönümü üzerine kaleme aldığı yazıda Eğin lirizmi ile ilgili önemli kaynaklardan bahsetmektedir. Bunlardan ilki Sımpat Tavityan'ın, Eğin ve edebiyatı üzerine kaleme aldığı *Pürag* adlı bir eserdir. Bu eserinde Eğin halk şarkılarını, koşmalarını, manilerini ve destanlarını incelemişti. Azadyan'ın adını verdiği ikinci eser Dr. Sımpat Kaprielyan'ın *Hantes Amsorya* adlı eseridir. Kendisi, Eğin'in yerel lehçesinin inceliklerini ve sözlü halk edebiyatını, kafiye kuralları açısından inceleyerek uzun soluklu bir çalışma hazırlamıştır. Eğin lirizmi açısından benzer bir çalışmayı Eğinli Öğretmen Vahan Kuyumcuyan hazırlamıştı. Uzun yıllar yörenin şarkılarını, manilerini ve farklı söyleniş biçimlerini kıyıdan köşeden toplayarak hazırladığı bu eser Taniel Varujan ve Hagop Calulyan'ın editörlüğünde *Navasart* adlı edebiyat dergisinde yayımlandı.

Eğin Ermenilerinin folkloru ve müziği konusunda Toros Azadyan, *Agna Harsanikı* ("Eğin Düğünleri") adlı eseri kaleme almıştır. Bu eserinde Eğin'in lirizmi ve kültürüne dair önemli tespitlerde bulunmuştur. Eserindeki tespitlerinden birkaçı şöyledir:

> Eğin halk şarkıları, Koçakyan şiirinin haznesini teşkil eder. Eğin halk şarkılarından büyük çoğunluğu sevgiliye, yeni evli eşlere, beşikteki bebeğe, gurbete ve sılaya duyulan aşk, şefkat, methiye, özlem gibi konulardan beslenmiştir. Duygu yüklü bu şiirlerde umut, fedakârlık, merhamet, şefkat, arzu, aşk, ihtiras ve sevgi seli bulursunuz. Bu sevgi selleri yüreklerimizin derinliklerinde çoğalarak yeşerir. Bu şarkılarda hiçbir eksiklik ve fazlalık yoktur. Tamamen sanatsal doğaçlama, basit ve yalındırlar. Eğin'e özgü halk şarkı ve şiirlerin kaybolma tehlikesiyle karşı karşıyayız. Bu şarkılardan sadece 24 tanesi Rahip Gomidas tarafından 1895 yılında notaya dönüştürülerek kaydedilmiştir.[16]

---

[15] Toros Azadyan, "Agn ve Agn'ın Lirizmi", *Nor Lur*, 1942 (Bu araştırma yazısı "*Hnutyun Agnıd*" adlı etnografik eserin yazarı Hovsep Canigyan'ın ölümünün 40. Yıldönümü anısına kaleme alınmış olup, 1942 tarihli *Nor Lur* gazetesinde yayımlanmıştır.

[16] Toros Azadyan, *Lirik Bir Kasabanın Zengin Tarihi*, Hay Goçnag, 1938.

Azadyan'ın bahsettiği Koçakyan şiirleri, Eğin lirizmi açısından önemli bir şahsiyet olan Nahabet Koçakyan tarafından yazılmıştır. 15. yüzyılda yaşamış halk âşıklarından olan Nahabet Koçak'ın koşma türüne ait birçok şiirleri bulunmaktadır. Kendisinin Eğinli olup olmadığına dair kesin bir bilgi bulunmamasına rağmen, eserleri üzerine çalışmalar yapanlar onun lehçesini Eğin yöresi lehçesine benzediğini ve şiirlerinde birçok yerde Eğin'i resmettiğini iddia etmektedirler. Arşag Çobanyan, Nahabed Koçak'ın eserlerinin toplandığı ve Agın şarkıları ile karşılaştırmalı analizlerin yapıldığı *Nahabed Koçakin Tivanı* adında antolojik bir eser yayımladı. Bu eserinde Koçakyan mısraları ile Eğin halk koşmaları arasındaki kafiye uyumunu ve yakın ilişkiyi araştırmış ve örnekleriyle yayımlamıştır.

Eğin edebiyatı, gelenek ve görenekleri hakkında eserler hazırlayan bir başka yazar da Rahip Karekin Sırvantsdtants'tır. Kendisi Eğin Surp Pırgiç Manastır'ında yaklaşık bir yıl süreyle piskoposluk yapmıştı. Eserinde, Eğin'in şiirsel ortamından etkilendiğini ve bu sebeple de *Manana* ve *Hamov Hodov* adlı eserleri kaleme aldığını belirtmektedir. Yazdığı bu eserler Eğinli birçok yazara ilham kaynağı olmuştur.[17]

Hovsep Canigyan ve *Hnutyun Agına* ("Eğin Tarihi")

Sırvantsdyants'ın ilham olduğu ve desteklediği yazarlardan birisi Hovsep Canigyan'dı. Canigyan, eserinin hazırlanma safhasında uzun seneleri feda ederek, tek tek kiliselerin tarihi olayları içeren kayıtlarını incelemiş, şahsen köy köy dolaşarak bire bir yaşlıların ağzından geçmişi, sözlü tanıkları, halk şarkılarını, koşmaları, destanları, atasözlerini yazıya aktarmış ve bunu yaparken de Arakel Tavrişedzi'nin, İnciciyan'ın ve Çamiçyan'ın eserlerinden faydalanmıştır.

Hovsep Canigyan 1841'de Eğin'de doğdu. İlkokul eğitimini köyündeki Nersesyan Okulu'nda aldı. Daha sonra kendi azmiyle kendisini yetiştirmiş ve neredeyse tüm hayatını Eğin tarihini ve kültürel zenginliğini araştırmaya adamıştır. Çalışmaları sırasında Rahip Sırvantsdyants'la karşılaşmasını eserinde şöyle aktarmaktadır:

> 1881 yılının Şubat'ın ilk haftasında Agın'da Piskopos Karekin Servantsiantz'ı ziyarete gittim. Sohbet esnasında yazılarımla ilgili konu açılarak fikir alışverişinde bulunduk. Kendisi yazdıklarımı hatırlayarak, beni daha yoğun olarak çalışmalarıma ve araştırmalarıma devam etmem için teşvik etti. Nisan ayında İstanbul'a gidecekti ben de yazılarımı baskıya vermesi için kendisine teslim etmek istiyordum. Bu yüzden gece gündüz demeden çalışmalarıma devam ettim. Kendi kendime düşünür, konular seçerdim, şehir ve çevre köylerine bizzat giderek gerekli kişi ve kurumlarla irtibata geçerdim. Derlenecek konular gün geçtikçe katlanarak çoğalıyordu. Servantsiantz'ın ayrılışının ardından çalışmalarıma devam et-

[17] V. Barzaktsi, B. Natanyan, K. Sırvantsdyants, *a.g.e.*, s. 265.

tim. Çeşitli konular eklendi ve nihayet 1887'de son buldu. O tarihten sonra duyduklarımı, özdeyiş ve atasözlerini ayrı bir deftere kaydettim.[18]

Canigyan 1894 yılında Tiflis'e yerleşti ve 500 sayfayı aşan *Hnutyun Agına* adını verdiği eserini, burada bastırabilme fırsatı buldu. Batı Ermeni edebiyatı külliyatında daha önce bu türden kapsamlı bir eser yayımlanmamıştı. Hovsep Canigyan, bu eserinde Eğin tarihine, kültürel yapısına, şivelerine, şarkılarına ve değerlerine dair önemli bilgileri derlemişti.

Hovsep Canigyan, 1902'de Eçmiyazin şehrinde vefat etti. Vefatı Ermeni edebiyat çevrelerinde büyük üzüntü yaratmıştı. Vefatıyla ilgili *Nor Lu* yazarlarından Toros Azadyan, *Pazmaveb* yazarlarından Arpiar Arpiaryan ve H. S. Yeremyan yazılar yayımladılar. Bu yazılardan anlıyoruz ki Hovsep Canigyan, yaşadığı zaman dilinde özellikle Batıdaki Ermeni edebiyatı çevrelerince yeterince tanınmış biri değildi.

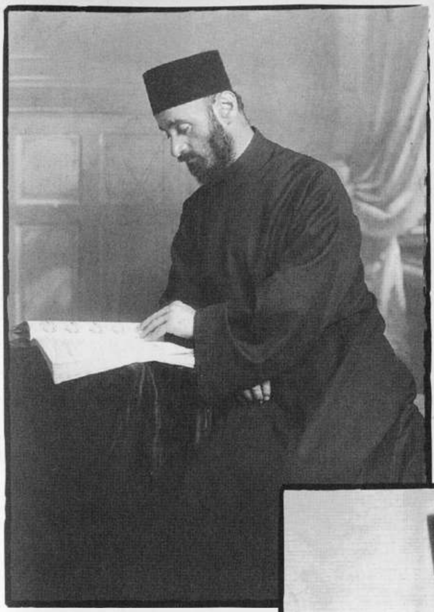
Rahip Gomidas Vartabed ve Agn Halk Şarkıları Seçkisi

Din adamı, müzikolog, derlemeci, bestekâr ve eğitimci Gomidas Vartabed, 26 Eylül 1869'da Kütahya'da doğdu. Asıl adı Soğomon Soğomanyan'dır. Bir yaşında iken annesini ve on bir yaşında iken babasını kaybetti. Babasının ölümünün ardından, dini eğitim alması için 1882'de Eçmiyadzin'e gönderildi. Burada devam ettiği ruhban okulunda Ermenice öğrendi. 1890 yılında 'başdiyakoz' rütbesini aldı. 1893'te 'Gomidas' adı ile rahip olarak atandı ve aynı yıl Eçmiyadzin'deki ruhban okulunda müzik öğretmeni olarak görev yapmaya başladı. Bu dönemde halk müziği ile de ilgilendi ve yazıya döktüğü halk şarkıları için çok sesli düzenlemeler yaparak korolara okuturdu. Kendisi, aynı zamanda Krikor Mehteryan ile birlikte, Agın (Eğin) ezgileri derlemesi adlı bir çalışma yürütüyordu.[19]

Hovsep Canigyan, doğduğu toprakların halk şarkılarını yok olmaktan kurtarmak ve gelecek nesillere aktarabilmek amacıyla Eğin ve çevresine ait birçok şarkıyı, maniyi ve ninnileri gerek kitaplardan gerekse yörenin insanlarından sözlü olarak topluyor ardından bunları eseri için yazıya döküyordu. 1892 yılında Eçmiyazin şehrine Başpatrik seçimleri için delege olarak gittiğinde, yine aynı yörenin müziğini çalışan Rahip Gomidas Vartabed ile görüşme fırsatı buldu. Bu sırada Rahip Gomidas, Krikor Mehteryan ile birlikte Agn (Eğin) ezgileri üzerine çalışmaktaydı. Bu görüşme sırasında Hovsep Canigyan, Eğin'e ait derlediği bazı halk şarkılarını Rahib Gomidas'a okudu ve okuduklarından bazılarını Rahip Gomidas kayıt etti.

[18] Toros Azadyan,"Agn ve Agn'ın Lirizmi", *Nor Lur*, 1942.

[19] Aram Kerovpyan-Altuğ Yılmaz, *Klasik Osmanlı Müziği ve Ermeniler*, Surp Pırgiç Hastanesi Vakfı Kültür Yayınları, İstanbul, 2010, s. 139.



Gomidas Vartabed, Pangaltı'daki evinde çalışırken

Gurgen Gasparian Arşivi

Gomidas Vartabed

259

Kaynak: Arsen Yarman ve Ara Aginyan. Sultan II. Mahmud ve Kazaz Artin Amira. *Surp Pırgiç Ermeni Hastanesi Kültür Yayınları, 2013*

İki yıl sonra 1894 yılında Eçmiyazin'deki Başpatrik seçimlerine katılan Hovsep Canigyan, Rahip Gomidas ile tekrar görüşme fırsatı buldu. Bu görüşmede daha önce notalayarak kaydettikleri şarkıları gözden geçirdiler ve eksik kalan yönlerini tamamladılar. Rahip Gomidas bu şarkılar dışında iki şarkı daha bulmuştu ve bütün şarkıları tekrar sınıflandırarak notalara döktü. Doğu formatında notaladığı 25 şarkı, 1895'te 16 sayfalık bir fasikül halinde Başpatrik Mıgırdiç'in izniyle Surp Eçmiyadzin Kadim Başpatriklik Kilisesi tarafından basıldı. Eserin tam adı "Agın Halk Şarkıları Seçkisi" şeklindedir. Bu eserdeki şarkılar, daha sonra Bayan Kharig Hazarosyan tarafından batı formatında tekrar notalara dökülmüştür.[20]

Rahip Gomidas Vartabed'in doğu formatında notaladığı 25 şarkı:

1) Or or (Ninni)

2) Harsanegan Yerk (Düğün şarkısı)

3) Harsanegan Yerk (Düğün şarkısı)

4) Harsanegan Yerk (Düğün şarkısı)

5) Harsanegan Yerk ağcik danelu (Gelin alma düğün şarkısı)

6) Harsanegan Yerk (Gelin ve damat eve girerken düğün şarkısı)

7) Barerk Paregentani yev Zadgi (Karnaval ve Paskalya Oyun havası)

8) Anduni (Gurbet temalı şarkı)

9) Anduni (Gurbet temalı şarkı)

10) Hin Yerk (Eski şarkı)

11) Hin Yerk (Eski şarkı)

12) Abuçeh ağzı alagözlü

13)Yerk Garibi (Garibin şarkısı)

14) Yerk Hampartzman (Hampartzum bayramına özgü şarkı)

15) Ghmperk (Toplu –koro- şarkısı)

16) Hin Yerk Tevakhahi (Eski şark)

17) Zanır Tevakhah (Ağır oyun)

18) Arak Baryerk (Hızlı oyun havası)

19) Arak Baryerk (Hızlı oyun havası)

20) Arak Tevakhah (Hızlı oyun havası)

21) Arak Tevakhah (Hızlı oyun havası)

22) Arak Tevakhah (Hızlı oyun havası)

23) Arak Tevakhah (Hızlı oyun havası)

24) Cor bar (Oyun havası)

---

[20] Gomidas Vartabed, *Agn Halk Şarkıları Seçkisi*, Kadim Baş Patriklik Kilisesi Surp Eçmiyazin, 1895.

25) Voğp (Ağıt)

12 numaralı şarkı Udi Hrant tarafından icra edilip, plağa kaydedilmişti. Bu şarkı Eğinli Yeğyazar tarafından "Alagözlüler" ismiyle Türkçe de okunmuştu. *Agna Orror* ("Eğin Ninnileri") adlı eser ise Şahmuradyan tarafından icra edilmiş ve ardından taş plak olarak Avrupa'da kaydedilmişti.[21]

Eğinli Müzisyenler

Âşık Artin: Eğin'de doğdu ve Eğin'e özgü lehçesiyle birçok eserler yazdı ve besteledi. Bir halk ozanıydı. Ne yazık ki eserlerinden sadece bir tanesi günümüze kadar ulaştı. Bu eser Psikopos Balyan tarafından kaybolmaktan kurtarıldı.

Arslanyan Biraderler (Vahakın Arslanyan, Varujan Arslanyan ve Vartan Arslanyan): babaları aslen Eğin'in Pinkyan köyündendir ve anne tarafından dedelerinin Psikopos Arslanyan olduğunu biliyoruz. Bu üç birader Pangaltı Mıhitiryan okulundan mezun olduktan sonra müzikle ilgilenmeye başladı. En büyükleri olan Vahakın Arslanyan, İstanbul Üniversitesi'nden keman virtüözü olarak mezun oldu. Kendisi Mühendisyan müzik grubuna katıldı ve grubun güçlü virtüözü oldu. Ortanca kardeşlerden Varujan Arslanyan piyanistti ve Bayan Vosgan'ın en yetenekli öğrencilerindendi. En küçükleri Vartan Arslanyan viyolensel virtüözüydü. Bu üç kardeş hem grup olarak hem de bireysel olarak birçok konserler verdi.

Hanesyan Kızkardeşler (Nıvart Hanesyan, Anahid Hanesyan): aslen Eğin'in Gamırgap köyünden olan Mardiros Hanesyan'ın kızlarıdırlar. İkisi de Esayan ve Sent Pülşeri Okulu'ndan mezun oldular. İki kızkardeş erken yaşta müziğe yönelerek Harutyun Sinanyan'dan özel piyano dersleri aldılar ve piyanist oldular. Anahid Hanesyan İstanbul Konservatuarı'nı birincilikle bitirdi. Her iki kardeş özel dersler ve birçok halk konseri verdiler.

Harutyun Hanesyan: aslen Eğin'in Gamırgap köyünden olan Mardiros Hanesyan'ın oğludur. Eğitimini Esayan Okulu'nda tamamladıktan sonra Robert Koleji'nde müzik eğitimi aldı ve Harutyun Sinanyan'ın öğrencisi oldu. Keman virtüözü olarak birçok müzik grubuna katıldı ve konserler verdi.

Hazaros Goncagülyan: Eğin Pinkyan'lı Goncagülyan Amira'nın soyundandır. Erken yaşlarda müziğe ilgi duydu ve İtalyan bir öğretmenden özel dersler aldı. Lirik tenor sesiyle konserler verdi. Birçok kez İstanbul telsiz istasyonundan şarkılar seslendirdi. "Gomidas" ve "Getronagan" korolarında önde gelen solistlerden oldu. Kendisini daha çok Klasik Batı Müziği alanında gösterdi.

Nigol Kalenderyan: 1884'te Eğin'de doğdu. Ortaöğrenimini Eçmiyadzin şehrindeki Kevorkyan Ruhban Okulu'nda aldı. 1911 yılından itibaren müzikle uğraştı. Çocuk şarkıları, halk şarkıları ve lirik şarkılar olmak üzere dört yüzden fazla bestesi bulunmaktadır. Bunların dışında keman ve çello için bestelenmiş seranatları vardır. Besteleri büyük ölçüde Eğin halk şarkılarının ezgilerinden esinlenmiştir. Nigol Kalenderyan çalışmalarını Tahran merkezli yapıyordu. Bu şehirde sanatsal ağırlıklı konserler verdi ve müziğe karşı sevgi dolu bir nesil

---

[21] Gomidas Vartabed, *Hay Joğovurtagan Yerajştutyun,* Paris 1925, s. 9.

yetiştirdi. Bugün hala büyük bir arzuyla bestelediği şarkılar tüm İran'da dinlenir. Bestelediği eserlerden H. Tumanyan'ın "Parvana" adlı eseri eseri, V. Mirakyan'ın "*Lazvari Vorsi*" adlı eseri ve V. Papazyan'ın operaları büyük beğeni kazandı.

Tığman Akaragtzyan (Esmer Çocuk): 1848'de Eğin'in Abuçeh adlı köyünde doğdu. Âşık Tığman, Hovhannes Akaragtzyan'ın babasıdır. Ataları Akarag köyünden Eğin'e yerleşmiştir. Tüm hayatı boyunca köyünde yaşamıştır. Kendi imkânlarıyla kendisini yetiştirmiş, yetenekli bir halk ozanıdır. Şarkı söyler, saz çalardı ve çaldığı sazları kendi yapardı ve bozulduğunda onarabilirdi. Eğin'e özgü şarkıları (alagözü ve koşmaları) başarıyla yorumlamanın yanı sıra birçok gazel ve şarkılar yazdı. Okuduğu ezgiler kendi ağzı "*Tığman ağzı*" olarak bilinir. Hatta bu ezgilerden biri, Rahip Gomidas tarafından notaya dönüştürülerek kayıt edildi. 1883 yılında vefat etti.

Torosyan Kızkardeşler: (Araksi Torosyan ve Haygamuş Torosyan): Babaları Eğinli Peder Apisoğom'dur. Torosyan kızkardeşler yükseköğrenimlerini Paris'te aldılar. Torosyan kızkardeşlerin büyüğü Araksi Torosyan, Sorbon Üniversitesi'nden mezun oldu ve edebiyatla ilgilendi. "*Resimler ve Ressamlar*" adlı araştırması 1929 yılında Ermeni Hastanesi'nin salnamesinde yayınlandı. Kız kardeşi Hayganuş Torosyan ise 1922 senesinde Paris Devlet Konservatuarı'ndan soprano olarak mezun oldu ve 1922 yılında müzik nişanı ile onurlandırıldı. Rahip Gomidas'ın halk ezgilerini içeren eserlerden oluşan konserler verdi. 1926'da Paris'te konservatuar tarafından düzenlenen yarışmada birinci oldu. Yabancı müzisyenlerce her zaman övgüye layık görüldü.

Yeğiyazar Garabedyan: Aslen Eğinlidir ve yaşadığı dönemin meşhur hanende ve sazendelerindendir. Şarkıcı ve kanun icrası olarak Kemani Tatyos'un müzik grubuna katıldı. Kendi sesinden Eğin yöresine özgü Alagözlü türündeki şarkıları taş plaklara kayıt olundu. Sayısız sanat müziği şölenine katıldı. Atatürk'ün nezdinde şarkılar icra etti ve kendisinin beğenisini kazandı. Sanat müziğini en iyi icra edenler arasında sayılan Eğinli Yeğiyezar için bir jübile gecesi düzenlendi. Jübileye katılan birçok yerli ve yabancı müzik çevreleri kendisine icra ettiği sanattan dolayı methiyeler sundular.

Şimdi de Eğin yöresine ait Ermenice harflerle yazılmış ve dili Türkçe olan şarkı sözlerinden örnekler sunacağız:

1
Eğin'in altından akan Murat'tır,
Ağamın bindiği demir kırattır,
Tez gel ağam, tez gel, olma muhannet
Gurbet icat eden görmesin cennet.
2
Yeşil kurbağalar öter göllerde,
Kanadım kırıldı kaldım çöllerde,
Anasız babasız gurbet ellerde,
Ya ben ağlamasam kimler ağlasın?

3
Murat kenarında balık olaydım,
Suya dalıp da yâri bulaydım.
4
Gider oldum, tedarikim görüldü,
"Gitme" deyu yar boynuma sarıldı.
Çöl gurbette kısmetimiz görüldü,
Giden gelir, ölen gelmez demişler.

5
Bir öf çekem yar odası yıkılır,
Bugün posta günü canım sıkılır.
Herkesin mektupları alıp okunur,
Benim yüreğimde şişler dokunur.
6
Mercimek kilek ile içerim sile sile,
Kardaş kapıya gelse ağlarım güle güle.
7
Bülbül idim açamadım gözümü,
Nazlı ağam göremedim yüzünü,
Kısmet ola dolanıp da gelesin
Ezem içem ayakların tozunu.
8
Pencereden ufak ufak taş gelir,
Ağladıkça gözlerimden yaş gelir.
İki güzel birbirini severse,
Mevla'nın gönlüne bile hoş gelir.

9
Bir yelek isterim kolu dar ola,
Bir çubuğu yeşil biri al ola.
Mevlam senden bir yar isterim,
Ağzı şeker dudakları bal ola.
10
İstanbul'un gemileri çizilir,
Etim yanmış kemiklerim sızılır.
Anadan ayrılmış körpe kuzular,
Elleri koynuna ağlar sızlar.
11
Bir güzele meyil verdim alamam,
Gece gündüz sevdasından duramam,
Sen oraya ben buraya varamam,
Tahne [tenha] görüp ben arzumu alamam
12
Dostum bahçesinde kireçli çeşme,
Kireçli çeşmenin suyunu içme.
Allahı seversen derdimi deşme,
Ellerin öperim benden vazgeçme.
13
Bülbül oynar has bahçenin gülüyle
Çocuk muyum yaldatırsın [aldatırsın] dillinlen.
Çirkinlerin sefası var yârine,
Benim ömrüm geçti ah u zar ilen.
14
Gürül gürül akar gider Muratlar,
Şaşırırım işitmiyor kulaklar.
Dağlar dağlar anam buradan geçti mi?
Susuz idi bu sulardan içti mi?
15
Söğüdün dalına yaslanmayasın,
Yarım var deyi inanmayasın,
Eloğlun dili bülbül dili dur,
Sakın inanıp yaldanmayasın (aldanmayasın).

Kaynakça

Aram Kerovpyan-Altuğ Yılmaz, *Klasik Osmanlı Müziği ve Ermeniler*, Surp Pırgiç Hastanesi Vakfı Kültür Yayınları, İstanbul, 2010.

Arsen Yarman-Ara Aginyan, *Sultan II. Mahmud ve Kazaz Artin Amira*, Surp Pırgiç Hastanesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2013.

Arsen Yarman, *Palu-Harput 1878 Çarsancak, Çemişgezek, Çapakçur, Erzincan, Hizan ve Civar Bölgeleri*, Derlem Yay, İstanbul, 2010.

Charles A. Frazee, *Katolikler ve Sultanlar, Kilise ve Osmanlı İmparatorluğu (1453-1923),* 2009.

Eli Smith, H. G. O. Dwight, *Missionary Researches in Armenia*, London, 1834.

Enver Çakar, Füsun Kara, "17. Yüzyılın Ortalarında Arapgir Sancağı'nda İskan ve Nüfus (1643 Tarihli Avarızhane Defterine Göre)", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 15, sayı: 2 ss: 385-412, Elazığ, 2005.

Hagop Nalyan, *Kantzaran Tzanudzman*, İstanbul, 1758.

Hovsep Canigyan, *Hınutyunk Agna (Agn Arkeolojisi)*, 1985.

Feldmareşal H. von Moltke, *Türkiye Mektupları*, çev. Hayrullah Örs, Remzi Y., İstanbul, 1969.

Fred Burnaby, *On Horseback Trough Asia Minor*, London, 1877.

Gomidas Vartabed, *Agn Halk Şarkıları Seçkisi*, Kadim Baş Patriklik Kilisesi Surp Eçmiyazin, 1895.

Jean-Michel Thierry de Crussol, *Monuments Arméniens de Haute-Arménie*, CNRS Editions, 2005.

Kevork Pamukciyan, *Ermeni Kaynaklaından Tarihe Katkılar I-IV*, Aras Yayıncılık, 2002.

Noman Öztürk, *Kemaliye (Eğin) Halıları*, (basılmamış yüksek lisans tezi), Atatürk Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü Geleneksel Türk El Sanatları Ana Bilim Dalı, Erzurum, 2010.

Paul B. Paboudjian, Raymond H. Kevorkian, *1915Öncesinde Osmanlı İmparatorluğu'nda Ermeniler*, çev. Mayda Saris, Aras Y., İstanbul, 2012.

Rahip Karekin Sırvantsdyants'ın yayımlanmamış raporları

Speros Vryonis, Jr. *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century,* University of California Press, Los Angeles, 1971.

Taner Timur, *Marx-Engels ve Osmanlı Toplumu*, Yordam Kitap, 2012.

T. Tankut Soykan, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Gayrimüslimler*, Ütopya Kitabevi, 1999.

Toros Azadyan, "Agn ve Agn'ın Lirizmi", *Nor Lur*, 1942 (Bu araştırma yazısı "*Hnutyun Agnd*" adlı etnografik eserin yazarı Hovsep Canigyan'ın ölümünün 40. Yıldönümü anısına kaleme alınmış olup, 1942 tarihli *Nor Lur* gazetesinde yayımlanmıştır.

Toros Azadyan, "G. Naregatsi'nin Külleri Yakınında Bir Adak Yeri Ziyareti", *Zümrütten Cübbe.*

Toros Azadyan, *Lirik Bir Kasabanın Zengin Tarihi*, Hay Goçnag, 1938.

Zeki Arıkan, "Eğin Kasabası'nın Tarihsel Gelişimi", *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, Ankara Üniversitesi Basımevi, 2003. Sayı: 12.

Öz: 12. yüzyıldan başlayarak Eğin tarihi, Osmanlı dönemi idari yapı ve nüfus, göç ve sebepleri, üretim ve yerleşimler, dini yaşam ve gruplar, kiliseler ve cemaatleri, Hay-Horomlar, Protestanlar, Müslümanlaşmış Ermeniler hakkında verilen bilgilerden sonra Eğin'de eğitim, öğretmenler, yazarlar, hekimler, ressamlar, önemli simalar, amiralar, müzik, müzik yazarları ve müzisyenler, Hovsep Canigyan "Eğin Tarihi" ve Rahip Gomidas Vartabed'in "Agn Halk Şarkıları Seçkisi" ile Eğin şarkı sözleri tanıtılmaktadır.

Anahtar sözcükler: Eğin, Ermeniler, cemaatler, biyografiler, yerleşim.

Armenians of Eğin (Agn), II

Abstract: This second part of the article on Eğin Armenians, the author continues with an insight information about the history of Eğin, as well as its administrative structure and population in the Ottoman era, migration and its reasons, production and settlements, education, religious life and groups, churches and their communities, Hay-Horoms, protestants and Islamized Armenians. It is followed by the introduction of teachers, writers, doctors, painters, notable persons, amira class, music, music writers, composers and musicians, as well as Hovsep Canigyan's "Eğin Tarihi" (History of Eğin), Priest Gomidas Vartabed's "Agn Halk Şarkıları Seçkisi" (An Anthology of Agn Folk Songs) and lyrics of Eğin folk songs.

Keywords: Eğin, Armenians, religious communities, biographies, settlement.

Cizre Kırmızı Medrese: Mimari, İktidar ve Tarih*

Birgül AÇIKYILDIZ ŞENGÜL**

Farklı sanat merkezlerinin ve ekollerinin malzeme-teknik, mimarlık tarzları ve süsleme üsluplarını bir arada barındıran Kırmızı Medrese,[1] tuğla mimarisi, tuğla üzeri stuko[2] süslemeleri ve mihraptaki ince taş süslemeleriyle dikkat çeken

* Bu makale Cizre'de düzenlenen *Uluslararası Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre Sempozyumu*'nda 14 Nisan 2012 tarihinde sunulan "Medresa Sor ve Mimari Özellikleri" adlı tebliğden geliştirilmiştir. Bu çalışmanın Cizre'deki alan çalışması aşamasında katkıları için Raşit Munis ve değerli ailesine, Faruk Varlı, Lokman Varlı, Mele Mansur Çorak ve Abdullah Yaşın Bey'e teşekkür ediyorum. Ayrıca, türbedeki kitabeleri büyük zahmetlerle okuyarak çalışmaya değerli katkılar sunan Yrd. Doç. Dr. Mehmet Sait Toprak'a ve Yrd. Doç. Dr. Kamal Suleimani'ye, Şeyh Ahmed el-Cezîrî'nin hayatı ve divanı hakkında verdiği değerli bilgiler için Prof. Dr. Kadri Yıldırım'a ve makaleyi okuyarak değerli yorumlarını benimle paylaşan Yrd. Doç. Dr. Serdar Şengül'e teşekkür ediyorum.

** Mardin Artuklu Üniversitesi, Sanat Tarihi Bölümü

[1] Cizre'de bulunan Kırmızı Medrese, Kürtler arasında *Medresa Sor* olarak anılmaktadır. Kürd dilinde '*sor*' kırmızı demektir ve medrese adını bu kırmızı tuğla malzemeden almaktadır. Orhan Cezmi Tuncer, Kırmızı Medrese'yi ayrıntılı olarak ele aldığı "Mardin–Cizre Kırmızı Medrese" adlı makalesinde sehven medresenin adını üzerinde kurulduğu surdan aldığını bu nedenle yerel dilde Medrese-i Sor ve Medrese-i Sur olarak adlandırıldığını söylemektedir (Tuncer 1973: 425). Yapı Arapça kaynaklarda ise Medreset'ü'l Hamra olarak geçmektedir. Hamra kelime olarak Arap dilinde kırmızı anlamına gelmektedir. Cizre'deki diğer medreseler yapıyı yaptıran Cizre mîrlerinin adlarıyla anılırken Kırmızı Medrese muhtemelen kırmızı tuğlanın ayırt edici özelliği nedeniyle halk arasında bu adla adlandırılmıştır.

[2] Stuko (*cas*), tuğla veya moloz taşa bağlı mimarinin geliştiği Cizre ve Musul'un da içinde bulunduğu kuzey Mezopotamya'nın hem İslâm dönemi yapılarında, hem kilise mimarisinde,

Kırmızı Medrese genel görünüş

bir yapıdır. Ayrıca medrese, Cizre'de günümüze harabe şeklinde ulaşmasına[3] rağmen Kürt toplumsal hafızasında mîrlik döneminin hatırlanmasında çok canlı ve önemli rol oynayan bir yapı olarak Cizre kenti ile özdeşleşmiştir.[4] Bu çalışmada Cizre mimarisi, tarihi, hafızası ve kimliği açısından özel bir yere sahip olan Kırmızı Medrese'nin mimari ve mimariye bağlı süslemeleri analiz edilecek, Anadolu, kuzey Mezopotamya, Suriye, İran ve Orta Asya yapı örnekleriyle karşılaştırmalı bir yöntemle özgün ve benzer yönleri tartışılacak ve İslâm mimarlık tarihi açısından önemi değerlendirilecektir.

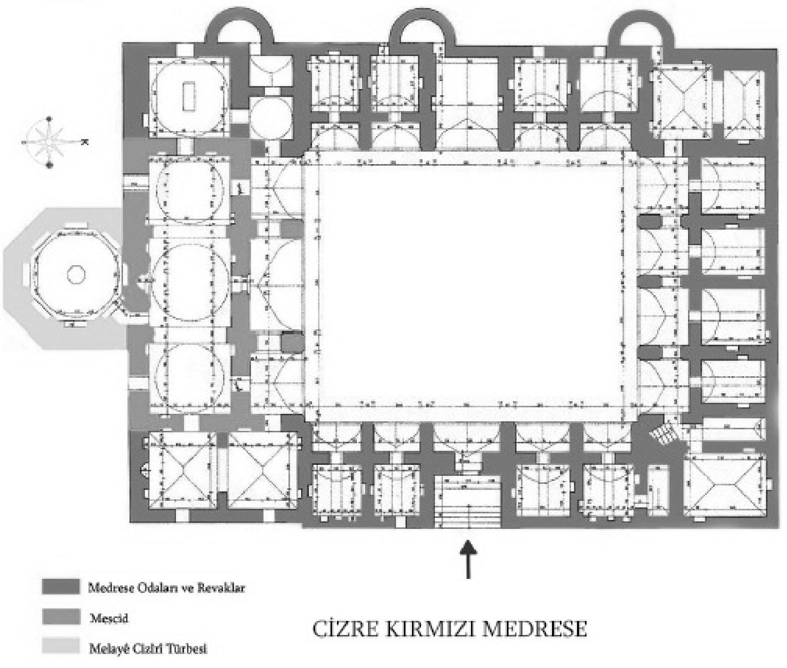
Kırmızı Medrese iç kale içinde Dağ Kapı (*Deriyê Torê*) Mahallesi'nde batı duvarı büyük boyutlu bazalt taşlarından yapılmış sur duvarının[5] üst bölümünde yükselecek şekilde konumlandırılmıştır. Medrese farklı dönemlere tarihlenen önemli diğer pek çok yapının da bulunduğu bir alan içinde inşa edilmiştir. Örneğin, yapının güneyinde Hz. Nuh Tufan'ından sonra inşa edildiğine inanılan

hem de Yezidi yapılarında yaygın olarak kullanılan harca dayalı bir süslemedir. İslâm yapılarındaki kullanımı için bkz. Al-Janabi 1982; Yezidi yapılarındaki kullanımı için bkz. Açıkyıldız, 2010.

[3] Medrese işlevini yitirmiş olduğundan yıkıma terkedilmiş bakımsız harap bir yapı iken 2007 yılında Vakıflar Genel Müdürlüğü'nün onarımları ile yenilenmiş ve günümüzde mescit ve Kur'an kursu olarak kullanıma yeniden açılmıştır. Yapının özellikle kuzey bölümü tahrip olmuştur ve restorasyon çalışmaları sırasında kuzey ve kuzey-doğu revakları ve öğrenci odaları temel seviyesinde bırakılmıştır.

[4] Kürtlerin kültür, kimlik ve hafıza arasındaki ilişkileri Kırmızı Medrese'ye dair anlatılarında nasıl kurdukları ve inşa ettiklerine dair bkz. Şengül 2014: 57-78.

[5] Yıkık durumda olan bazalt surlar, farklı dönemlerde onarımlar görerek günümüze ulaşmıştır.



Kırmızı Medrese Planı (Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'nden)

Hz. Nuh Türbesi ile İslâm dünyasının ilk robot yapan âlimi Cizreli meşhur mucit İsmail Ebu'l İzz el-Cezeri'ye ait türbe yer almaktadır.[6] Daha güneyde Mîr Abdal Medresesi ve Mem û Zîn Türbesi (841/1437) ve güney-doğuda Cizre Ulu Camii (550-555/1155-1160) bulunmaktadır.

I. Yapı Analizi:

Kırmızı Medrese, medrese, mescit ve türbe gibi üç ayrı binanın ustalıkla birbiriyle ilişkilendirilerek bir araya getirildiği bir külliyedir. Bu yapıların yanı sıra Cizrelilerin verdiği bilgiye göre,[7] medresede eğitim gören öğrencilerin kullanımları için batıda sur duvarının dış tarafında bir de hamam bulunmaktaydı. Fakat bu hamamdan günümüze ulaşan her hangi bir kalıntı mevcut değildir. Ayrıca, Orhan Cezmi Tuncer yapının güney doğusunda yaklaşık kırk basamakla inilen bir sarnıçtan da bahsetmektedir (Tuncer 1973: 425) ama bu yapı da günümüze ulaşmamıştır.

Dışarıdan 28.00 x 38.00 m. ölçülerindeki medrese kompleksi, kuzey-güney doğrultusunda dikdörtgen planlı olup açık avlulu tipte ve iki eyvanlıdır. Giriş

[6] Bu türbeler son yıllardaki onarımlar sırasında özgünlüklerini tamamen yitirmişlerdir.
[7] Nisan 2012 yılında yaptığımız ziyaret sırasında edinilen bilgi.

eyvanı doğu duvarın ortasında ve bu eyvanın karşısında batıda öğrenci odalarının merkezinde ana eyvan bulunmaktadır. Dört tarafı revaklı açık bir avlu etrafında gelişen yapı kompleksi iç tasarımda simetrik özellikler yansıtmakla birlikte güney duvarda dışa taşkın beşgen gövdeli türbe, batıda ise yapının yüksek duvarlı batı cephesini destekleyen ve birbirine eşit olmayan aralıklarla yerleştirilmiş yarım daire planlı üç kule/burç dış cephede simetriyi bozmaktadır. Güneyde yer alan türbe çift katlı, diğer bölümler ise tek katlıdır. Avlunun güney kanadı mescit, baş müderris odaları ve türbeye, diğer kanatları ise müderris ve öğrenci odalarına ayrılmıştır. Yapının en özenilerek yapılmış bölümleri güneydeki mescit, baş müderris odası ve türbedir. Mescit, türbe ve medresenin diğer bölümleri birbiriyle hem kapılarla ilişkilendirilmiş hem de üslupsal açıdan birbirini bütünleyen teknik özelliklere ve bezemelere sahiptirler. Bu nedenle kompleksin bir bütün olarak aynı tarihte yapıldığı rahatlıkla söylenebilir.

Yapıya doğu duvarın ortasında yer alan eyvan kuruluşundaki anıtsal taç kapı ile girilmektedir. Vakıflar Genel Müdürlüğü'nden edindiğimiz eski fotoğraflar giriş kapısının restorasyon öncesinde tamamıyla yıkık olduğunu ama dışarıdan bir eyvan kuruluşunun olduğunu göstermektedir. Restorasyon çalışmaları sırasında ana giriş portalinin yeniden yapımında avluyu çevreleyen revaklardaki kemerler örnek alınarak tasarlanmıştır. Buna göre günümüzde taç kapı beden duvarlarından yüksek ve dikdörtgen bir forma sahip olup tudor[8] kemerli bir tonozla örtülmektedir. Basamaklarla ulaşılan basık kemerli giriş kapısı da tudor kemerli sağır bir niş içine ve bu niş de dikdörtgen bir çerçeve içine alınarak kademeli bir şekilde birbirini tekrarlayan öğelerin oluşturduğu anıtsal taç kapı formu meydana getirilmiştir. Tuncer'in 1973 yılında yayınladığı eski fotoğrafların gösterdiği gibi yapıya dört basamaklı, bazalt taşından yapılmış bir merdivenle ulaşılmaktadır. Merdiven basamakları yapının dışa taşkın eyvanın duvar hizasında başlayıp giriş kapısında sonlanmaktadır (Tuncer 1973: r. 2). Restorasyonlarda bu merdivenlerin orijinaline sadık kalınarak basamaklar yenilenmiştir ve yapıya bugün de dört basamaklı bir merdivenle girilmektedir.

Dikdörtgen planlı açık avlu dört yönden revaklarla kuşatılmış olup 18.70 x 15 m. ölçülerindedir. Avlunun zemini büyük boyutlu bazalt taşlarla kaplıdır. Avlunun yaklaşık ortasında özgünlüğü tartışmalı küçük boyutlu bir havuz, havuzun kuzeyinde bir yazlık namazgâh ve namazgâhın doğusunda bir su kuyusu bulunmaktadır. Avluyu çevreleyen kuzey ve kuzey-doğudaki öğrenci ve müderris odaları ile bu odaların açıldığı revaklar sadece temel seviyesinde günümüze ulaşmıştır. Zemin kalıntılarından anlaşıldığına göre kuzeyde yaklaşık eş büyüklükte kareye yakın dikdörtgen planlı dört birim önündeki eyvan kuruluşundaki revaka açılmakta, kuzeydoğu ve kuzeybatı köşede birbirine simetrik olmayan dikdörtgen planlı mekânlar da yine revaklar aracılığıyla avluyla ilişkilenmektedir. Kuzeydoğu köşedeki mekânda helalar bulunmakta ve bu mekânın giriş kapısının solunda medresenin üst katına çıkışı sağlayan merdivenler yer almaktadır. Mer-

[8] Bu kemer biçimi teğet kemer olarak da adlandırılabilir.

diven ile giriş eyvanının arasında kalan bölümde ise yine revak-oda kuruluşunda iki müderris-öğrenci odası bulunmaktadır.

Doğu, batı ve kuzeyden medresenin avlusunu çevreleyen müderris ve öğrenci odaları küçük boyutlu mekânlar olup, yalnızca birkaç kişinin bir arada okumasına olanak verecek büyüklüktedir. Bu odaların hepsi kareye yakın dikdörtgen planlı olup aynalı tonozla örtülüdür. Odaların duvarlarında öğrencilerin kitaplarını ve diğer malzemelerini koymak için yapılmış nişler mevcuttur. Odaların büyük çoğunluğunda pencere olmayıp iç mekânlar kapı açıklığıyla ve kapı üstünde eyvan kuruluşundaki revaklara bakan küçük sivri kemerli pencerelerle aydınlatılmaktadır. Hücrelerin giriş kapıları da genellikle alçak ve küçük boyutludur. Bu medrese eğitimiyle ilgili bir durumdur. Medreselerdeki öğrenci hücreleri genellikle öğrencinin dersi ezberleyeceği dolayısıyla dış dünyadan kopuk olması gereken yerlerdir ve alçak giriş kapıları ilme gösterilen tevazuyu simgeler. Diğer taraftan doğu duvarda ana girişin güneyinde kalan birimlerde büyük boyutlu pencere açıklıkları mevcuttur fakat bunların özgünlükleri tartışmalıdır.

Yapının batı cephesinde bazalt taşından yapılmış sur duvarı üzerinde başlayıp daha yukarda medrese duvarında tuğla malzemeyle devam eden yarım daire formunda dışa taşkın mazgal pencereli payanda kuruluşunda üç adet burç bulunmaktadır. Burçlar birbirlerinden farklı aralıklarla konumlandırılmışlar ve farklı boyuttadırlar. Bu burçlar hem yapıya askeri bir görünüm vermekte hem de iç kalenin dışında kalan bu cepheden gelebilecek olası bir tehlikenin mazgal pencereler sayesinde medrese içinden görülebilmesini sağlamaktadır. Medresede daha önce eğitim görmüş eski öğrencilerden edindiğimiz bilgiye göre, bu burçlar aynı zamanda medresenin hücreleri olarak da kullanılmaktaydı. Güney-batı ve kuzey-batı köşelerdeki mekânların büyük boyutlu basık kemerli pencerelerinin hangi tarihlere ait oldukları belli değildir. Savunma açısından kritik bir noktada konumlandırılmış medresenin bu cephesinde büyük açıklıkların varlığının yapının inşa tarihiyle çağdaş olma ihtimali zayıftır.

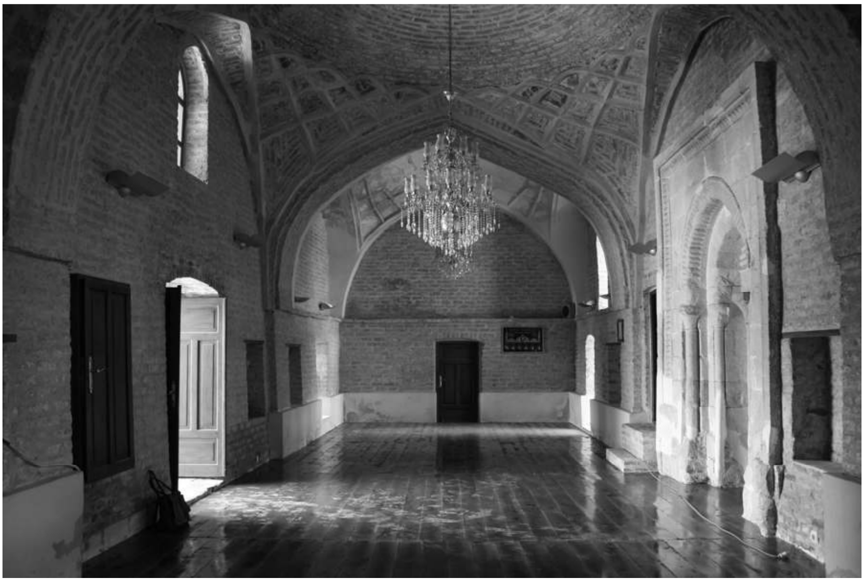
Mescidin güney-batısında bulunan ve hem mescitten hem de avlunun güney revakından kubbeli küçük bir oda aracılığıyla geçişin sağlandığı bölüm, medresede bize rehberlik yapan, medresenin bugün hala aktif olan mescit kısmının imamı olan Mansur Çorak Bey tarafından medresenin tıpla ilgili derslerinin görüldüğü bölüm olarak tanıtıldı. Tuncer ve Yaşın ise bu mekânın müderris odası ve sınıfı olduğunu iddia etmektedirler (Tuncer 1973: 430: Yaşın 2011: 191). Tüzün ise medrese hücresi olarak adlandırmaktadır (Tüzün 2014: 299). Kare planlı ve kubbeli mekânın ortasında bilinmeyen bir tarihte buraya konulmuş olan ve medresenin baş müderrislerinden biri olduğu düşünülen Şeyh İbrahim Sorî'ye ait bir mezar yer almaktadır. Mezarda kitabe olmadığı ve Şeyh İbrahim Sorî'nin hangi tarihte yaşadığı bilinmediğinden sandukanın konulduğu dönemi tahmin etmek zordur. Bu kare mekânda kubbeye geçiş elemanı olarak tromplar kullanılmıştır. Kasnak hizasında tromplarla sağlanan sekizgenin tüm yüzeylerinde tromp kemerlerinin benzerleri tekrarlanmaktadır. Kemerlerin arasında başlayıp kubbe eteğinde yükseldikçe yelpaze şeklinde açılan stuko kaval silme düzenlemesi dikkat çekicidir. Köşe tromplarının içine stuko kaval silmeli

düzenlemenin yanında ayrıca dikdörtgen formda dört küçük niş yerleştirilmiştir. Bu nişler ve kuzey duvardaki kapının doğusunda yer alan duvar boyunca dikeylemesine yerleştirilmiş küçük nişlerin tıpla ilgili malzemelerin konulması için kullanıldığı da medrese çalışanları tarafından belirtilmektedir. Diğer taraftan Tüzün, bunların mum ve çıra gibi aydınlatma araçlarının konulduğu nişler olduğunu ileri sürmektedir (Tüzün 2014: 299). Odanın batı ve güney duvarlarında ise büyük boyutlu dikdörtgen nişler bulunmaktadır. Bu nişlerin varlığı diğer tüm öğrenci ve müderris odalarında da bulunan duvar nişleri nedeniyle şaşırtıcı değildir.

Yapının güney-doğu köşesinde de -İbrahim Sorî'nin sandukasının bulunduğu kubbeli mekânın benzeri- kubbeli kare planlı bir mekân yer almaktadır. Bugün güney duvarındaki yarım yuvarlak mihrap nişi nedeniyle mescit olduğunu anladığımız mekânın orijinalinde de mescit olup olmadığı bilinmemektedir. Günümüzde kadınlar için mescit ve Kur'an kursu olarak tahsis edilmiştir ve bu şekilde kullanılmaktadır. Özgünlüğünü oldukça kaybetmiş bu mekânın kuzeyinde kemerlerle ilişkilendirilen ikinci bir kubbeli mekân daha bulunmaktadır. Tuncer'in restitüsyon çizimlerinden bu mekânın güney-batı köşedeki mekânla simetrik özellikler yansıttığı (Tuncer 1973: ç. 3) fakat bilinmeyen bir tarihte kubbeli küçük giriş mekânı ve onun doğusundaki dikdörtgen mekân birleştirilerek ve güneydeki duvar kaldırılarak birbiriyle kemerle ilişkilendirilen mevcut iki kubbeli mekâna dönüştürüldüğü anlaşılmaktadır.

Avlunun güneyinde sağlam olarak günümüze ulaşmış üçlü düzendeki revaklar -ortadaki daha geniş ve yüksek tutulmuş- ve kuzeyinde temel seviyedeki dörtlü revaklar, payeler üzerine kemerli açıklıklarla birbiriyle ilişkilendirilirken, avlunun uzun kenarları olan doğu ve batıda yer alan revakların oluşturulmasında başka bir yola gidilmiştir. Doğuda giriş eyvanı, batıda ise ana eyvan yan kanatların merkezini oluşturmaktadır. Bu eyvanlar ve eyvanların iki yanındaki simetrik olarak düzenlenmiş revaklar birbirine geçit vermemektedir. Bu medresede avlu yönünde revak kemerlerini taşıyan paye veya sütun yerine duvarlar kullanılarak revak dizisi parçalanmış ve müderris ve öğrenci hücrelerinin giriş bölümünü oluşturacak şekilde eyvan kuruluşuna dönüştürülmüştür. Dolayısıyla yan uzun kanatlardaki revakların her bir birimi eyvan kuruluşunda bir giriş mekânına dönüşmüştür. Eyvanların ve revakların tamamında tudor kemer kullanılmıştır.

Avlunun güneyindeki üçlü revaktan geçilerek ulaşılan basık kemerli bir kapı mescit bölümüne girişi sağlamaktadır. Doğu-batı doğrultusunda dikdörtgen planlı olan mescit, kuzey ve güney duvarlarındaki payandalar üzerinde yükselen tudor kemerlerle kare planlı üç birime ayrılmakta ve her birim mihrap önündeki daha yüksek ve geniş olmak üzere birer kubbe ile örtülmektedir. Yapı kompleksinin en süslü bölümünü oluşturan mescitte kare mekândan yuvarlak kubbelere geçiş pandantiflerle sağlanmaktadır. Stuko kaval silmeler beden duvarlarının orta bölümünde kemerlerin başladığı noktadan itibaren ikizkenar ve eşkenar dörtgenler şeklinde altı sıra yukarı ve beş sıra yana doğru şekil olarak küçülerek ve sayıca çoğalarak yelpaze gibi açılmakta ve pandantif kemerlerinin yüzeyini



Mescid iç görünüş, doğuya bakış

kaplamaktadır. İkizkenar ve dörtgenlerin yüzeylerinde tuğlaların V şeklinde dizilmesiyle de pandantiflerdeki süsleme etkisi artırılmıştır.

Mescidin güney duvarında, türbeye açılan kapının hemen yanında yer alan dikdörtgen çerçeve içine alınmış yarım daire biçimli mihrap nişi ise yapıdaki diğer önemli süslü öğedir. Mihrap, medresenin genelinde uygulanan tuğla malzemeden farklı olarak kalker kesme taşla yapılmış olup 3.75 m. yüksekliğinde ve 2.80 m. genişliğindedir ve özenli sade bir taş işçiliği yansıtmaktadır. Mihrap en dışta dikdörtgen üç silme içine alınmıştır. Yalnızca en içteki silme bezemelidir. Birbirini takip eden mukarnaslı bir friz şeklindeki içbükey silme küçük kemer düzeni ve bu kemerlerin üstünde palmet motiflerinden oluşmaktadır. Bu mukarnaslı friz mihrap duvarını ters U şeklinde çevrelemektedir. Mihrap nişi ise iç içe kademeli olarak tasarlanmış çifte sütunçeler ve bu sütunçeler üzerinde yükselen yine iç içe iki yuvarlak kemerin mihrap kavsarasını oluşturduğu bir düzenleme şeklindedir. Mihrap nişi yarım daire formundadır ve nişi çevreleyen kemerler direk sütun başlıkları üzerinde başlamak yerine daha yukarıda başlatıldığından kemerler yüksek yarım daire şeklini almıştır. Kemerlerden içteki tamamıyla sade iken dıştaki kemer yüzeysel yivlerle bezenmiştir. Köşe sütunçelerinden özellikle mihrabın doğusunda bulunanlar oldukça tahrip olduğundan süslemeleri belli olmamaktadır ama kalıntılar simetrik bir düzenleme olduğunu göstermektedir. Sütun gövdeleri ince ve düzdürler. Mihrabın batısındaki sütunçeler de tahrip olmakla birlikte sütun başlıkları hakkında fikir verebilecek durumdadırlar. Dıştaki sütun başlığının bitkisel bir kompozisyonla oluşturulduğu anlaşılmaktadır. Sütünçenin üst bölümünde Arapça Kufi hatlı bir kitabe yer almaktadır. İçteki sütun başlıkları ise korint tarzdadır. Köşelerde hem iri

başak motifine hem de stilize akantüs yaprağına benzeyen tahrip olmuş bitkisel motifler üstte muhtemelen spiral motiflerine dönüşmekteler. Bugün üstte sadece rozet motifi seçilebilmektedir. Ortada ise yivli bir motif ve onun merkezinde yine bir rozet yer almaktadır. Sütunçe başlığındaki kitabe şöyledir:

Arapçası:

قال النبيّ صلّى الله عليه وسلّم (...) في شهر ذي الحجة في سنة ست وثمانين وستمائة

Çeviriyazı: Ḳâle en-Nebiyyu sallahu ᶜaleyhi ve sellem … fî şehri Zilḥicce fî seneti sittin ve semânîne ve sitte-mâye.

Türkçesi: Salât ve selâm üzerine olsun Nebî dedi ki… Zilhicce ayı 686/1288 yılında…

Mescidin güney duvarında mihrap nişinin doğusunda bulunan ve iki basamakla ulaşılan bir kapıdan Melayê Cizîrî (Şeyh Ahmed el-Cezîrî) Türbesi olarak anılan türbenin üst katına geçilmektedir. Dıştan beşgen, içten ise sekizgen planlı türbe iki katlı olarak düzenlenmiştir. Türbenin üst katının önemli toplantıların yapıldığı ve dini tartışmaların gerçekleştirildiği münazara odası olarak kullanıldığı söylenmekte, alt kat ise ziyaretçilerin önemli günlerde gidip dua ettikleri ve Ku'ran okudukları mezar taşlarının bulunduğu mezar odası olarak tasarlanmıştır. Temel seviyesinde düzgün bazalt taşla, üst seviyede ise yapı kompleksinin diğer bölümlerinde olduğu gibi pişmiş kırmızı tuğla ile inşa edilmiştir. İki kat arasında iletişim alt katın kubbesini oluşturan üst katın zemin döşemesindeki sekizgen formundaki bir açıklıkla sağlanmaktadır. Alt katın ana girişi ise doğu cephedendir. Günümüzde bu iki kat arasındaki sekizgen açıklık kapatılmıştır.[9] Üst katta sekizgen mekânın her duvarında zeminden başlayıp kubbenin kasnağı seviyesinde tudor kemer olarak sonlanan büyük boyutlu ve derin nişler bulunmaktadır. Niş kemerlerinin köşelerinde başlayıp kubbeye geçişi sağlayan trompu oluşturan silmelerle biçimlendirilen ikizkenar, eşkenar ve sağır sivri kemer formları mescit bölümündeki pandantiflerde olduğu gibi kubbe kasnağını yelpaze şeklinde sarmaktadır. Aynı tromp düzenlemesi aşağıda daha ayrıntılı olarak ele alacağımız alt kat örtü sisteminde de kullanılmıştır. 2007 yılındaki son restorasyon çalışmalarında yapıdaki tüm tromp silmeleri standart hale getirilip çıkıntılı kaval şekli verilmiştir. Bununla birlikte, Tuncer'in makalesindeki betimlemeleri ve fotoğraflarından anlaşıldığı üzere türbenin üst katındaki tromp silmeleri diğer kaval silmelerden farklı olarak özgününde içe girintili bir şekilde yivlenerek meydana getirilmiştir. Bu mekân güney, doğu ve batı duvarlarda orijinalinde küçük boyutlu dikdörtgen, günümüzde ise basık kemerli büyük boyutlu birer pencere ile aydınlatılmaktadır (Tuncer 1973: r. 20).

Türbenin alt katına medresenin dışında türbenin doğu duvarında merdivenle inilen küçük bir kapıyla girilmektedir. Türbenin giriş kapısının medrese dışından

[9] Türbenin iki katını birbiriyle ilişkilendiren bu açıklığın orijinalinde mi var olduğu yoksa sonraki tarihlerde ihtiyaca bağlı olarak mı açıldığı tartışmalıdır. Cizre üzerine değerli çalışmalarıyla tanınan ve kendisi de Cizreli olan araştırmacı Yaşın'e göre burası sonradan açılmıştır (Yaşın 2011: 187). Diğer taraftan Tüzün'e göre türbeye inmek için eskiden kullanılan bir açıklık iken sonradan betonla sıvanarak kapatılmıştır (Tüzün 2014: 300).

verilmesi suretiyle mezar odasına yapılacak ziyaretlerin medrese içine girilmeden yapılması sağlanmıştır. Diğer taraftan, yukarıda da açıkladığımız gibi türbe basık bir kubbe şeklinde tasarlanmış olan bu mezar odasının örtü sisteminde açılan sekizgen açıklık ile de üst katla dolayısıyla medresenin diğer bölümleriyle ilişkilendirilmiştir. Böylece medrese içindekiler de medresenin dışına çıkmadan türbeye inip çıkabilmişlerdir. Türbenin bu basık kubbesi zamanla bel vererek günümüzde ters dönmüş bir kubbe görünümü almıştır. Melayê Cizîrî Türbesi'nin alt katı da üst katın sekizgen plan şemasını devam ettirmekte fakat mezar odasındaki duvarlar hem üst kattan hem külliyenin diğer bölümlerinden farklı olarak düzgün bazalt taşından yapılmıştır. Yalnızca örtü seviyesinden itibaren tuğla kullanılmıştır. Sekizgen gövdenin her bir yüzeyi kaval silmelerle oluşturulan tudor formda kör kemerlerle hareketlendirilmiş ve plastik bir görünüm kazandırılmıştır. Sekizgen formdaki her bir duvarda tudor kemerlerin üzerinde sivri kemerler birbirini takip etmekte ve aralarda kalan boşluklar yelpaze gibi açılan ikizkenar formlarla, üst bölümler ise bir sıra yan yana eşit kenar formlarla çepeçevre dolaşmaktadır. Silmeler arasındaki bu oluşumlara V biçimli tuğla işçiliğinin uygulanmasıyla estetik bir görünüm kazandırılmıştır.

Mezar odasında yedi adet mezar taşı bulunmaktadır. Türbedeki tahrip olmuş mezar taşları dağınık ve kırık bir vaziyetteyken restorasyon sırasında baş ve ayak şahideleri ve prizmal sandukalar gelişigüzel bir araya getirilerek günümüzdeki şekliyle bir düzenleme yapılmıştır.[10] Medresenin açık avlusunda kime ait olduğu bilinmeyen bir başka prizmal formda bir mezar taşı daha mevcuttur. Türbedeki günümüze ulaşmış mezar şahidelerindeki kitabeler sayesinde türbedeki mezarların Cizre beylerinden Mîr Şeref bin Bedir (Mîr II. Şeref Han)'in ve Gurgîl Beyliği'nden bireylere ait olduğu anlaşılmaktadır.[11] 4 nolu mezarın şahideleri günümüze ulaşmadığından ve sandukası da harçla kaplandığından kime ait olduğunu

[10] Cizre'de yaptığımız alan araştırmaları sırasında görüştüğümüz medrese âlimlerinden aldığımız bilgilere göre mezar taşları kentteki diğer pek çok kitabe gibi 1930/1940'larda askerler tarafından kırılmıştır. Bu konuda bkz. Şengül 2014: 68.

[11] Cizre, Gurgîl ve Finik'i içine alan bölge Süleyman bin Halid bin Nasriddin bin Diyaddin el-Bohti'nin üç oğlu arasında paylaşılmıştır. Cizre, Mîr Abdulaziz bin Süleyman'a, Gurgîl Mîr Hacı Bedir bin Süleyman'a ve Finik Mîr Abdal bin Süleyman'a verilmiştir. Cizre Azizan, Gurgîl ve Finik Beyleri 1262-1847 yılları arasında hakim oldukları bu bölgeleri birbirleriyle iyi ilişkiler içinde yönetmişlerdir. Bu üç beylik arasında en fazla gelişim gösteren ve Azizan Beyliği adını alan Cizre kolu olmuştur. Kırmızı Medreseyi inşa ettiren Mîr Şeref bin Bedir bin İbrahim bu soydan gelmektedir ve Cizre Mîrliği yapmıştır. Azizan Beyliği'nin Cizre'deki hakimiyeti otuz yıl süreyle Akkoyunluların istilasıyla kesintiye uğramıştır. Cizre'yi Akkoyunlu hakimiyetinden Mîr Şeref bin Bedir bin İbrahim 15. yüzyılın sonunda kurtarıp beyliğin gücünü sağlamlaştırdığından Cizre tarihinde önemli bir şahsiyettir. Gurgîl Beyliği de bölgede önemli bir politik güç haline gelmiştir. Özellikle 1515 yılından itibaren Osmanlı İmparatorluğu ile Kürt Beylikleri arasında yapılan anlaşmaya ittifak eden Gurgîl Beyliği bu dönemde hakim olduğu toprakları genişletmiştir. Örneğin Sultan Yavuz Selim ve Kanuni Sultan Süleyman dönemlerinde Musul ve Sinjar, Gurgîl Beyliği'ne verilmiştir (Şerefhan Bitlisi 2013: 190-91). Cizre Kürt Beyliklerinin tarihi için ayrıca bkz., Baluken 2010:115-133; Şerefhan Bitlisi 2013: 165-206; Ğandur 2008: 173-201; Sevgen 1982: 52-60; Vassilieva 2000: 53-60; Yaşın 2011.

belirlemek mümkün değildir. Ayrıca, türbe günümüzde halk tarafından Melayê Cizîrî Türbesi olarak adlandırılmaktadır. Bu nedenle Melayê Cizîrî'nin de burada gömülü olmuş olması gerekir. Yapıda günümüzde mezar şahidelerinden kitabesi okunabilenler arasında Melayê Cizîrî'nin adına rastlanılmamakla birlikte 7 nolu Mîr İmadeddin bin Şeref el-Bohti'nin mezar taşı halk arasında Melayê Cizîrî'ye ait mezar olarak bilinmektedir.[12] Yalnızca bu mezar taşının üstünde günümüzde ahşaptan bir sanduka bulunmaktadır.

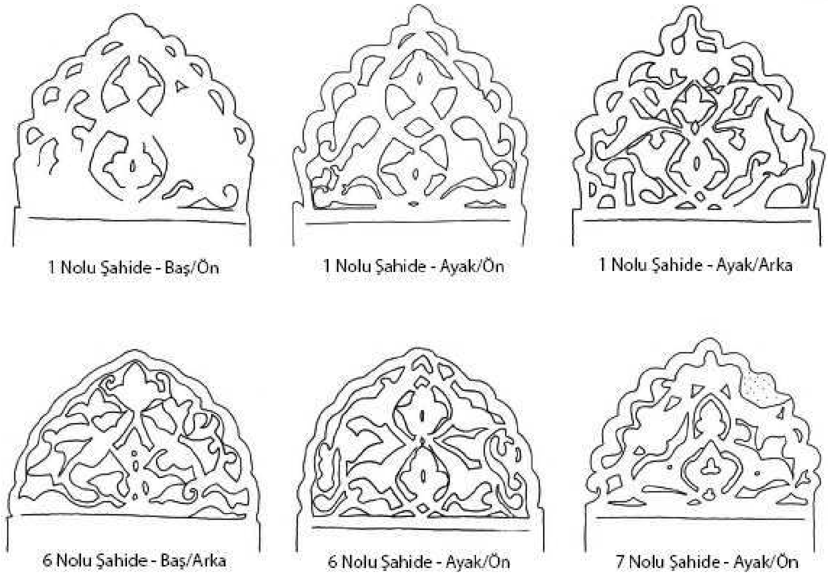
Kumtaşından yapılmış prizmal biçimli sanduka ile baş ve ayak şahidelerinden oluşan mezar taşları doğu-batı doğrultusunda uzanmaktadır. Mezar sandukalarının neredeyse tümünün yüzeyleri Arapça ayetlere doldurulmuştur. Bu taşlar sonradan bir araya getirildiğinden, sanduka ile baş ve ayak şahidelerinin aynı mezara ait olup olmadığı belli değildir. Fakat mevcut durumdaki mezar taşlarından bizim verdiğimiz numaralara göre; 1 ve 6 nolu mezar taşlarının baş ve ayak şahideleri ile 7 nolu mezar taşının ayak şahidesi bütün olarak; 2 nolu mezar taşının baş şahidesi üstü kırık olmakla birlikte iyi durumda, 3 nolu mezar taşının baş şahidesi ve 5 nolu mezar taşının ayak şahidesi kırık olmakla birlikte kısmen de olsa günümüze ulaşmıştır. 4 nolu mezar taşının ise sadece sandukası mevcuttur.

Şahidelerdeki kitabelerden bazıları şahidenin sahibinin adını, bazıları ise ölüm tarihini vermektedir. Dikdörtgen gövdeli şahideler üstte kademeli bir profil yaparak altı dilimli kemer formuyla sonlanmaktadır. Bu bölümler tam ve yarım palmet motifleri ile rumi ve kırık dalların birbirinin içine farklı yönlerde geçmesiyle oluşturulmuş stilize bitkisel kompozisyonlarla süslenmiştir. Bezeme kompozisyonu olarak birbirleriyle benzerlik gösteren bu motifler aynı atölyede yapılmış izlenimi vermektedirler. Altta kitabenin olduğu daha geniş yüzeyli bölümler ise üç, dört ve beş yatay bölüme ayrılarak içlerine Sülüs hatlı Arapça kitabeler yerleştirilmiştir. Mezar taşlarındaki kitabeler 15. yüzyılın sonu ve 16. yüzyılın başını vermektedir. Bunlar 904/1498 (kitabe 3.1), 910/1504 (kitabe 6.1), 914/1508-09 (kitabe 1.1), 927/1521 (kitabe 2.1) ve 940/1533 (kitabe 2.2) tarihleridir. Bu kitabelere göre Cizre mîri II. Şeref'in oğlu Mîr İmadeddin'in, Gurgîl Beyliyi mîrlerinden Mîr Bedreddin'in oğlu Mîr Şemseddin, Mîr Şemseddin'in oğlu Mîr Hacı Muhammed ve Mîr Hacı Muhammed'in kızı Naz Susan'ın mezarları bugün türbede yer almaktadır.[13]

---

[12] Cizre'de yaşayan medrese âlimleriyle yaptığımız görüşmede alimlerden biri bugünkü sandukasının olduğu yerde Melayê Cizîrî'ye ait mezarı kendi gözleriyle gördüğünü ama askerler tarafından kırılınca oraya başka bir mezar taşının konulduğunu belirtti. Bu bilgi için ayrıca bkz. Şengül 2014: 68.

[13] Şerefhan Bitlisi Gurgîl beylerini anlattığı kitabında Mîr Bedreddin, onun oğlu Mîr Şemseddin ve onun oğlu Mîr Hacı Muhammed'ten bahsetmektedir. Bkz. Şerefhan Bitlisi 2013: 189-190.



Melayê Cizîrî Türbesi'ndeki Şahide Başlıkları

II. Türbedeki Mezar Kitabeleri

1. Mezar taşı

1.1. Baş şahidesi ön yüz kitabesi

Arapçası:

انتقل الى رحمة الله تعالى ورضوانه ومنّه وجوده وإحسانه فى الليل الخامس غرة شهرالله الحرام
رجب السادس والعشرين عام أربع عشرة وتسع مائة هجرية

Çeviriyazı: İnteḳale ilâ raḥmeti'llâhi Te^{c}âlâ ve rıḍvânihi ve mennihi ve cûdihi ve iḥsânihi fi'l-leyli'l- ḫâmisi ğurrete şehri'llahi'l-ḥarâm Receb, es-sâdisu ve'l-^{c}işrîn ^{c}âme arba^{c}a ^{c}aşerete ve tis^{c}e mi^{ɔ}e hicriyyeten.

Türkçesi: 914 hicrî yılında, Allah'ın Harem aylarından Receb ayının 26. gününe denk gelen beşinci gününün gecesi Allahu Te^{c}âlâ'nın rahmetine, rızâsına, bağışına, keremine ve ihsânına yürüdü (20 Kasım 1508).

1.2. Baş şahidesi arka yüz kitabesi

Arapçası:

اللهم صلي عليهم سبحانك إنك عفو وغفرانك

Çeviriyazı: Allahumme salli ^{c}aleyhim subḥâneke inneke ^{c}afuvvun ve ğufrâneke.

Türkçesi: Allahım onların üzerine selâm olsun. Muhakkak ki sen her şeyden münezzehsin, afv edicisin ve bağışlayansın.

1.3. Ayak şahidesi arka yüz kitabesi

Arapçası:

هذا قبر الدارجة الى رحمة الله تعالى ناز سوسن بنت حاج محمّد الگرگيلي غفر لهما

Çeviriyazı: Hâzâ ḳabru ed-dâricetu ilâ raḥmeti'llâhi Tâᶜalâ Naz Susan binti Hâc Muḥammed el-Gurgılî ğufire lehuma

Türkçesi: Bu kabir, Allahu Teᶜâlâ'nın rahmetine rağbet edip kavuşan Hacı Muhammed Gurgılî'nin kızı –Allah her ikisini rahmetiyle yarlıgasın- Nâz Susan'ın kabridir.

2. Mezar Taşı

2.1. Baş şahidesi ön yüz kitabesi

Arapçası:

وكان في آخر نهار الجمعة التاسع والعشرين من تشرين الآخر في سنة سبعة وعشرين من ربيع الأول

Çeviriyazı: Ve kâne fî âḫiri nehâri'l-Cumᶜati et-tâsiᶜ ve'l-ᶜişrîn min Teşrîni'l-Aḫir fî sebᶜatin ve ᶜişrîne min rabîᶜi'l-evvel.

Türkçesi: Ve Rabîᶜu'l-Evvel ayı 927 yılının ve Teşrîn-i Ahir'in 29'uncu günü Cuma'sının gündüz vakti idi (9 Mart 1521).

2.2. Baş şahidesi arka yüz kitabesi

Arapçası:

... صلي على ... وعلى ... بحمده ...وإحسانه ...وخرج في عام ...تسع مايه وأربعين في شهر المحرم ...

Çeviriyazı: …Sallî ᶜalâ …ve ᶜalâ … bi-ḥamdihi… ve iḥsânihi … ve ḫarace fî ᶜâmmin … tisᶜe-miᵓe ve erbaᶜîne fî şehri'l-Muharrem …(?)

Türkçesi: … Salat üzerine olsun… ve de ... üzerine … övgüsüyle … ve ihsânıyla … ve terk eyledi … Muharrem ayı 940 senesinde … (Temmuz/Ağustos 1533)

2.3. Ayak şahidesi arka yüz kitabesi

Arapçası:

... ربّ العالمين وبه امين يا

Çeviriyazı: …amîn yâ Rabbe'l-ᶜâlemîn ve bihi

Türçesi: amin ey Âlemlerin Rabbi ve dahi onunla…

3. Mezar Taşı

3.1. Baş şahidesi ön yüz kitabesi

Arapçası:

... إلى الله ... في شهر الحرام ... أربع وتسعمايه...

Çeviriyazı: …ilâ'llâhi … fî şehri'l-Harâm… erbaᶜa ve tisᶜa-miᵓe…

Türkçesi: … Haram ayı…904 yılında …Allah'ın (rahmetine erdi) (Ağustos/Eylül 1498).

4. Mezar Taşı – Şahidesi yok.

5. Mezar Taşı

5.1. Baş şahidesi ön yüz kitabesi

Arapçası:

هذا قبر الدارجة إلى كرم الله ورحمته شمس ابن الأمير بدرالدين.

Çeviriyazı: Hâzâ ḳabru'd-dâriceti ilâ keremi'l-lâhi ve raḥmetihi...Şemsuddîn el-Emîr Bedruddîn.

Türkçesi: Bu kabir, Allah'ın keremi ve rahmetine rağbet ederek kavuşan ... Emîr Bedruddîn oğlu Şemseddîn'in kabridir.

5.2. Ayak şahidesi arka yüz kitabesi

Arapçası

ابن الأمير بدرالدين ابن الأمير شرف الدين ابن الأمير علاء الدين ابن الأمير الحاج بدر الدين البختي

Çeviriyazı: …İbnü'l-Emîr Bedruddîn İbn'ül-Emîr Şerâfuddîn ibnü'l-Emîr ᶜAlâᵓuddîn ibnü'l-Emîr el-Ḥâc Bedruddîn el-Boẖtî.

Türkçesi: Emîr Hacı Bedruddîn el-Boẖtî oğlu Emîr ᶜAlâᵓaddin'in oğlu Emîr Şerâfeddîn oğlu Emîr Bedruddîn oğlu…

6. Mezar Taşı

6.1. Baş şahidesi arka yüz kitabesi

Arapçası:

ولما كان في تاريخ ... الحرم المحرم ... ... في سنة عشر وتسعمايه ...فخر سر الغنى ... ...
المؤيد المنصور بدر الدين بن علاء الدين

Çeviriyazı: Ve lemmâ kâne fî târîh … el-Haramu'l-Muharrem… fî sene ᶜaşr ve tisᶜa-miᵓe … fahru sırri'l-ğınâ… el-müeyyed el-mansur Bedruddin bin ᶜAlâuddîn…

Türkçesi: Hicri 910 yılı … Harem ayı Muharrem… olduğunda…asıl zenginliğin sırrı ve övgüsü…desteklenmiş ve yenilmez Alâuddin oğlu Bedreddin… (Haziran/Temmuz 1504)

6.2. Ayak şahidesi ön yüz kitabesi

Arapçası:

هذا قبر المتوفى الى رحمته الله تعالى الغازى الشهيد المتعبّد الأمير حاجى محمّد بن الأمير المرحوم
شمس الدين الگرگيلي غفر الله لهما

Çeviriyazı: Hâzâ ḳabrü'l-müteveffâ ilâ raḥmeti'llâhi Teᶜâlâ el-gâzî eş-şehîd el müteᶜâbid el- Emîr Ḥâc Muḥammed bin el-Emîr el-merḥûm Şemsuddîn el-Gurgılî ğafarallahu lehumâ.

Türkçesi: Bu kabir, Allahu Teᶜâlâ'nın rahmetine vâsıl olan müteveffâ, gâzî, şehîd, ᶜâbid-zâhid merhûm Emîr Şemseddîn Gurgılî'nin oğlu Emîr Hâcı Muhammed'e aittir. Allah her ikisini rahmetiyle yarlıgasın.

7. Mezar Taşı

7.1. Ayak şahidesi ön yüz kitabesi

Arapçası:

هذا قبرالمتوفى إلى رحمة الله تعالى الأمير العالى عماد الدين ابن الأمير شرف البختي غفر له

Çeviriyazı: Hâzâ ḳabru'l-müteveffa ilâ raḥmetillahi Te[c]âlâ el-[c]âlî el-Emîr [c]İmâduddîn ibn'ü-l-Emîr Şeref el-Beḫtî gufire lehu.

Türkçesi: Bu kabir, afve mazhar olmuş Emir Şeref el-Behtî'nin Allah Te[c]âlâ'nın rahmetine kavuşan oğlu yüce Emir İmâduddin'in kabridir.

II. Değerlendirme:

Cizre, İslâm tarihinin ilk yıllarından itibaren Emeviler, Abbasiler, Hamdaniler, Büveyhiler, Mervaniler, Zengi Atabegler, Eyyübiler, Bohti Azizan Cizre Emîrliği, İlhanlılar, Timurlular, Karakoyunlular ve Akkoyunlular gibi pek çok devletin ve beyliğin egemenlik alanına girmiş olan önemli bir politik ve kültürel merkez olmakla[14] birlikte Cizre'de günümüze ulaşmış yapılar, Zengi Atabegler dönemine (Cizre Ulu Camii) ve özellikle de 1262-1847 yılları arasında yaklaşık altı yüzyıl boyunca Cizre ve çevresinde hüküm ferma olmuş olan Azizan Beylerinin yönetimindeki Cizre Emirliği dönemine aittirler.[15] Bu yapıların dışında tarihi kaynaklar sürekli bir mücadele alanı konumunda olan ve dolayısıyla devamlı el değiştiren Cizre'de günümüze ulaşmayan çok sayıda yapının da varlığından bizi haberdar etmektedir. Örneğin, Eyyübiler döneminde Cizre'de vergi müfettişi olarak görev yapmış olan İbn Şeddad (ö. 684/1285) Cizre kenti hakkında ayrıntılı bilgiler verdiği kitabında kent merkezinde bulunan Şafilere ait dört medrese,[16] iki ulu cami, seksen mescit, iki bimaristan, ondört hamam, iki hankâh ve Cizre dışındaki medreseler, kaleler ve hankâhlardan bahsetmektedir (İbn Şeddad 1978: 213-15). Şerefhan Bitlisi Kürt tarihini ele aldığı ve 1597 yılında tamamladığı Şerefname adlı yapıtında Cizre beylerinden bahsederken onların önceleri Ezidilik dinini benimsemişken Sünni İslâm'ı kabul ettiklerini ve camiler ve medreseler kurarak bunlara köyler ve verimli araziler vakfettiklerini belirtmektedir (Şerefhan Bitlisi 2013: 161). 17. yüzyılda Cizre'yi ziyaret eden Evliyâ Çelebi ise seyahatnamesinde Cizre'deki kaleler, saraylar, evler, haneler, tarikat yapıları, hanlar, bedestenler, çeşmeler, sebiller ve medreselerinden bahsetmektedir. Bakımlı ve iyi durumda dört medreseden birinin Mîr Abdaliye Medresesi diğerinin ise Meydan Medresesi olduğunu belirtmektedir. Bunların yanı sıra mahalle mescitlerinin hepsinin medreseleri olduğunu bu nedenle özel Dârulhadis ve Dârulkurrâ olmadığını yazmaktadır (Evliyâ Çelebi 2012: 727-730).

---

[14] Cizre tarihçesi için bkz. Baluken 2010: 115-133; Demir 2010: 71-78; Demir 1999: 73-86; Ğandur 2008; İbn Şeddad 1978: 214, Şeşen 1999: 63-71; Tüzün 2014: I; Yaşın: 2011.

[15] Cizre Emirliği'nin ayrıntılı tarihi için bkz. Şerefhan Bitlisi 2013: 165-188.

[16] Bu medreseler Ibn el-Bezri Medresesi, Zahiruddin Kaymaz el-Atabegi Medresesi, Radaviyye Medresesi ve Kadı Cemaleddin Abdürrahim Medresesi. İbn Şeddad 1978: 213.

Farklı yüzyıllara ait kaynaklarda zikredilen yapı sayısına bakılarak bugün harabe haline gelmiş Cizre'de Mardin, Halep, Hasankeyf ve Diyarbakır (Âmid) gibi bölgenin diğer önemli siyasi ve kültürel merkezlerinde olduğu gibi Ortaçağ ve sonrası dönemde yerel mimar ve ustalardan oluşan ve bazen de gezici ustaların katkılarıyla zenginleşen bir mimarlık ekolunun ve bir mimari tarzın oluşmuş olabileceğini düşünmek mümkündür. Bu makalede ele alınan Kırmızı Medrese Cizre'de oluşmuş böyle bir mimari gelenek içinde Cizre mîrlerinden Mîr Şeref bin Bedir'in (II. Şeref Han)[17] kentin Akkoyunlu Devleti'nin elinden geri alınışının anısına inşa ettirdiğine ve kendi gücünü bu yapıyla simgelediğine inanılan bir medresedir.

Kırmızı Medrese, 9. yüzyıl sonunda Şii İslâm dünyasında görülmeye başlanan[18] ve 11. yüzyılda Büyük Selçuklu veziri Nizam-ül Mülk'ün Sünni/Şafi fıkhın öğretilmesi ve bu fıkhın öğretilerinin yayılması için devletin kurumlarından biri olarak Bağdat'ta kurduğu Nizamiye medreselerinin kurumsallaşmasıyla tüm Mezopotamya, Anadolu, Suriye, İran, Turan, Mısır, kuzey Afrika gibi önemli İslâm topraklarında yaygınlaşan bir medrese plan tipini yansıtmaktadır.[19] İslâm dönemi medreselerinde 11. yüzyıldan itibaren genel ortak standartlaşmış bir düzenlemeye gidilmiştir. Diğer taraftan her bölge, eğitim için gerekli yapıları ve mekânları kendi tercihleri, ihtiyaçları ve iklim koşullarına göre açık veya kapalı bir avlu etrafında konumlandırarak kendine has yenilikler de sunmaktadır. Dolayısıyla medreseler, uzun zaman dilimi içinde yerel mimar ve ustaların geliştirdikleri bilgi ve deneyimler doğrultusunda yerel malzemeyle şekillenmektedir. Böylece medreselerin plan şemaları aşağı yukarı ortak özellikler yansıtmakla birlikte kullanılan malzeme, süsleme repertuarı ve inşa teknikleri farklılıklar göstermektedir. Cizre medreselerinde ve daha özelinde Kırmızı Medrese'de İran, kuzey Mezopotamya ve Suriye medreselerinde görülen mimari ve süsleme özelliklerinin kendine has bir deneyimleme ile bir araya getirildikleri görülmektedir.

Cizre yapılarında yaygın olarak karşımıza çıkan cami-medrese-türbe üçlemesinin günümüze en iyi şekilde ulaşmış örneğini oluşturan Kırmızı Medrese kompleksi, İslâm dünyasında özellikle iklimin sıcak olduğu bölgelerde yaygın

---

[17] Mîr Şeref bin Bedir'in (II. Şeref Han)'ın hükümdarlık yılları araştırmacılara göre değişmektedir. Tüzün'e göre, II. Şeref Han 1495-1507 yılları arasında Cizre hükümdarlığı yapmıştır (Tüzün 2014: II: 295). Yaşın'a göre ise II. Şeref Han Cizre'yi Akkoyunlular'dan 1508 yılında almıştır dolaysıyla hakimiyeti bu yıl başlamaktadır (Yaşın 2011: 63).

[18] Burada, İslâm dünyasında eğitime başlama tarihiyle eğitim için tahsis edilen ve medrese olarak adlandırılan binaların inşa tarihlerinin aynı olmadığını akılda tutmak gerekir. Bu konudaki tartışmalar için George Makdisi'ye (Makdisi 2004: 49-71)'e bakılabilir. Âlimlerin evlerinde ve cami halkalarında gerçekleştirilen eğitimin tarihi çok daha eskilere gitmekle bitlikte ilk olarak 9. yüzyıl sonundan itibaren doğu İran topraklarında medrese olarak adlandırılabilecek yapı türünün varlığı tespit edilebilmektedir. Bugünkü Tacikistan'ın Kuttal kentinde Kerrami tarikatına ait çok sayıda medrese tespit edilmiştir. Aynı şekilde İran'ın Nişapur kenti de Büyük Selçuklu devri öncesi diğer önemli medrese binalarının bulunduğu önemli bir siyasi ve sanat merkezidir (Hillenbrand 1994: 173).

[19] İslâm dünyasında medrese mimarisinin gelişimi için bkz. Hillenbrand 1994: 173-251.

olarak kullanılan açık avlulu bir medrese planı yansıtmaktadır. Tek katlı olan medresede doğu duvarda giriş eyvanı ve batıda ana eyvan olmak üzere iki eyvanı bulunmaktadır. Bu eyvanların yanı sıra avluyu doğu, batı ve kuzeyde çevreleyen ve müderris ve öğrenci odalarına geçişi sağlayan revaklar da birer eyvan kuruluşundadır. Medresenin güneyinde doğu-batı doğrultusunda üç kubbeyle örtülü dikdörtgen planlı mescit bölümüyle, mescidin güneyinde dışa beşgen olarak taşkın ve içten sekizgen planlı medreseyi yaptıran mîr ailesinin mezarlarının ve ünlü tasavvuf şairi Melayê Cizîrî'nin mezarının bulunduğu iki katlı bir türbe bulunmaktadır. Medrese iç kale surlarının subasmanı üzerinde yükselmekte ve batıda yarım daire burçlarla desteklenmektedir. Yapının temelinde üzerinde yükseldiği sur duvarında olduğu gibi büyük boyutlu düzgün bazalt taş kullanılmışken beden duvarları ve örtü sistemi tamamıyla kırmızı tuğladandır. Yapının önemli bölümlerinde tuğlaya bağlı stuko süslemeler ve mihrapta kesme taş işçiliği dikkat çekmektedir.

Medreseler eğitim kurumları olmalarının yanı sıra dini fonksiyona da sahiptirler ve bu nedenle İslâm dünyasında mescidin olmadığı bir medreseden neredeyse söz etmek mümkün değildir. Yani her medrese içinde bir mescit bölümü vardır. Fakat bu mescitler istisnalar olmakla birlikte küçük ölçeklidirler ve mimari unsur olarak medresenin en vurgulu mekânı değillerdir. Kıble duvarındaki mihrap nişi ile bazen de örtü sisteminde kubbe kullanımıyla diğer birimlerden fonksiyon olarak kendini ayırt ederler. Diğer taraftan Kırmızı Medrese'nin mensup olduğu gruptaki medreselerde mescit medresenin fiziksel olarak önemli bir bölümünü oluşturmaktadır. Bu Halep'teki Eyyübi dönemi medrese-camilerinde de yaygın olarak karşımıza çıkan bir özelliktir. Halep'te Şadbaktiye Medresesi (590/1193), Zahiriye Medresesi (613/1216), Kamiliye Medresesi (627-634/1230-37), Şerefiye Medresesi (640/1242), Sultaniye Medresesi (631/1233) ve Adimiye Medresesi (639-649/1241-51) medrese-mescit ilişkisi açısından Kırmızı Medrese'ye öncülük eden yapılardır.[20] Ayrıca Artuklu döneminin son yıllarında Mardin'de inşa edilmiş Zinciriye Medresesi (787/1385) ve Artuklu döneminde 14. yüzyılın sonunda başlayıp Akkoyunlular tarafından 15. yüzyılın sonunda tamamlanan Kasimiye Medresesi'nde de bu benzer özellikler dikkat çekmektedir.[21] Kırmızı Medrese'de mescit, medresenin güneyinde avlu enince doğu-batı doğrultusunda uzanmakta ve üçlü kubbeyle örtülmektedir. Üç birimli ve her birimin bir kubbe ile örtüldüğü bu mescit planı da yukarıda adlarını belirttiğimiz Halep ve Mardin'deki yapılarla benzerlik gösterirler. Hasankeyf'teki Eyyübi dönemine ait bugün oldukça harap durumda olan ve bu nedenle planı tam olarak okunamayan Sultan Süleyman Camii olarak bilinen Adil Gazi Medresesi (807/1404-5, 818/1416), Rizk Camii (811/1409) ve Koç Camii (geç 14. yy. erken 15. yy.) de hem medrese-mescit ilişkisi hem de dikdörtgen formundaki mescit bölümüyle Kırmızı Medrese ile benzerlik göstermektedirler.[22]

---

[20] Halep'teki Eyyübi dönemi medreseleri için bkz. Tabbaa 1997: 129-161.

[21] Artuklu dönemi medreseleri için bkz. Altun 2011; Beyazıt: 2009.

[22] Hasankeyf'teki Eyyübi dönemi yapıları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Meinecke 1996: 66-68; Schneider 2012: 127-146.

Eyyübi dönemi tarihçisi İbn Şeddad'ın bahsettiği fakat özellikleri hakkında herhangi bir bilgi vermediği Cizre'deki dört medreseden herhangi bir kalıntı günümüze ulaşmadığından nerede oldukları, hangi dönemlerde inşa ettirildikleri ve ne gibi mimari özellikler yansıttıkları bilinmemektedir.[23] Dolayısıyla elimizdeki tarihi kaynaklar bu yapıların mimarisi hakkında herhangi bir bilgi vermediğinden ve bu yapılardan günümüze ulaşan herhangi bir kalıntının olmamasından dolayı Kırmızı Medrese'nin bu medreselerle benzerliği sorusu mevcut bilgilerle cevaplanamayacaktır. Diğer taraftan Kırmızı Medrese'nin yanı sıra birçoğu özgünlüğünü yitirmiş de olsa Cizre kent merkezinde ve dışında günümüze ulaşmış medreseler vardır ve karşılaştırma için bu medreselere bakmak yerinde olacaktır. Evliyâ Çelebi'nin (Evliyâ Çelebi 2012: 729) de dikkat çektiği gibi Cizre'deki tüm camiler medreselidir.[24] Bu nedenle Cizre dini mimarisinde medrese-mescit ilişkisi önemlidir. Zengi Atabegler dönemine tarihlendirilen ama zaman içinde farklı dönemlerde onarımlarla günümüze ulaşmış Cizre Ulu Camii'nin (550-555/1155-1160) enlemesine yöneliş gösteren dört sahınlı düzensiz bir plana sahip kuzeyindeki avlusunu üç yönden çeviren medrese odaları Cizre'de günümüze ulaşmış bilinen en erken tarihli medresedir. Medrese odaları da caminin harimi gibi farklı dönemlerde onarımlar geçirerek bugünkü şeklini almıştır. Diğer medreseler Azizan Beyliğine aittir. Azizan Beylerinden Mîr Seyfeddin bin İzzeddin (h. 1362-1383) tarafından Cizre Kalesi'nde saray kalıntıları içinde 14. yüzyılın ikinci yarısında inşa ettirilen Seyfiye Medresesi; Mîr Seyfeddin'in kardeşi Mîr Mecduddin bin Abdulaziz tarafından yine 14. yüzyılın ikinci yarısında yaptırılan Mecdiyye Medresesi (bugün Şeyh Seyda Camii); Mîr Abdal bin Abdullah (Mîr Abdal) tarafından 841/1437'de inşa ettirilen Abdaliye Medresesi; Mîr Muhammed bin Şah Ali bin Bedreddin Bohti tarafından 16. yüzyıl başında inşa ettirilen Süleymaniye Medresesi (bugün Meydan Başı Camii)[25] Cizre kent merkezindeki önemli medreselerdir. Bu medreseler dışında beylik kalelerinde inşa ettirilen medreseler de vardır. Bunlara Mîr Mecduddin ibn Abdulaziz tarafından Şax (Çağlayan)'da yaptırılan Mecdiyye (Şazex) Medresesi (14. yüzyıl) ile Mîr Nasır bin Şah Ali Beg (ö. 991/1583)'ın 16. yüzyılda inşa ettirdiği Tanze Medresesi ile Güçlükonak'ta ünlü klasik Kürt şairi Feqiyê Teyran'a (ö. 1041/1632) ait medrese örnek gösterilebilir. Bu medreseler oldukça tahrip olduklarından mimarilerini ayrıntılı olarak kavramak mümkün olamamaktadır. Bununla birlikte yapıların ortak özellikleri olarak açık avlulu ve tek katlı oluşları, bölgeye has kesme taş ve moloz taş ile inşa edilmiş olmaları, eyvan kullanımı ile mescit ve türbenin varlığı dikkat çekmektedir. Bu yapılar arasında en iyi şekilde günümüze ulaşmış

[23] Sözü edilen medreselerden biri Ibn el-Bezri (Ömer bin Muhammed el-Cezeri) (1078-1165)'ye atfedilmektedir. Cizreli bu alimin yaşamından medresenin 12. yüzyılda yapılmış olabileceğini düşünebiliriz.

[24] Medrese-mescit kompleksi dışında müstakil camilerin olmaması ya da az olması ilim ehli insanlar ile sıradan insanları aynı mekânda bir araya getirip etkileşim içine sokmak gibi bir amaca dayalı olabilir. Bu nedenle halkın ibadetine açık olan mescit kısımları ilim tahsil edilen bölüm kadar belirgindir.

[25] Medrese bugün Mizgefta Mîreka, Muhammed Beg Mescidi ve Şeyh Muhammed Nuri Derşevî Mescidi olarak da bilinmektedir.

ve arkeolojik kazılarla planı aydınlatılmış Abdaliye Medresesi'nin (841/1437) üç kubbeli dikdörtgen biçimli mescit bölümü kuruluş olarak Kırmızı Medrese'yle büyük oranda benzeşir.[26]

Kırmızı Medrese, mescidin özel konumu ve tasarımının yanı sıra mescidin güney duvarına bitişik olarak yapılmış çokgen gövdeli türbenin hem yapı kompleksinin diğer bölümleriyle ilişkilendirilmesi hem de iki katlı olarak tasarlanması nedeniyle kendine özgü bir özelliğe sahiptir. Medreselerde medrese bünyesindeki mekânlardan birinin türbe olarak değerlendirildiği örnekler çok yaygındır ama Kırmızı Medrese'de olduğu gibi medresenin dış duvarından birine bitişik olarak çokgen veya dairesel formda inşa edilmiş örneklerle de İslâm dünyasında az da olsa karşılaşılmaktadır. Bu örnekler daha çok Anadolu'da karşımıza çıkmaktadır bu nedenle Anadolu'nun farklı beylikler hakimiyetindeki bölgelerinde ve farklı tarihlerde inşa edilmiş eserlerden bazılarını burada karşılaştırma örnekleri olarak vereceğiz.

Anadolu'da bu tipte günümüze ulaşmış en erken tarihli medrese, Selçuklu Devleti'nin önemli kumandanlarından biri olan Mübarizeddin Ertokuş bin Abdullah tarafından 621/1224 yılında Isparta Atabey'de yaptırılmış olan Ertokuş Medresesi'dir. Doğu-batı doğrultusunda dikdörtgen planlı, kapalı avlulu ve tek eyvanlı bu medresede içten ve dıştan sekizgen gövdeli türbe ana eyvanın batı duvarına dışarıdan bitişik olarak inşa edilmiştir. Türbe, medrese ile eyvandaki üçlü bir açıklık ile ilişkilendirilmiştir. Kayseri'de Selçuklu Sultanı I. Alâeddin Keykubâd'ın eşi ve II. Giyâseddin Keyhüsrev'in annesi Honat (Mahperi) Hatun adına 635/1237-38'de inşa edilen Honat Hatun Külliyesi'nde yer alan medrese ve türbe ilişkilenmesi de benzer özellikler yansıtır. Açık avlulu ve iki eyvanlı bu büyük boyutlu medresede sekizgen gövdeli türbe güney duvarının doğu ucunda inşa edilmiştir. Bu yapıların dışında İlhanlılar döneminde Erzurum'da inşa ettirilen Çifte Minareli (Hatuniye) Medrese (669/1270) ve Yakutiye Medresesi (710/1310-11)'nde de benzer özellikleri görmek mümkündür. Açık avlulu ve dört eyvanlı Çifte Minareli (Hatuniye) Medrese'nin güney duvarında dışa taşkın olarak yapılmış olan ana eyvan en sonda içten ve dıştan onikigen türbe ile sonlanmaktadır. Türbeye eyvandaki kapıdan geçilmektedir. Kapalı avlulu ve üç eyvanlı Erzurum Yakutiye Medresesi'nde ise dıştan onikigen içten ise daire gövdeli türbe doğu duvardaki ana eyvana dışarıdan bitişik olarak tasarlanmıştır. Eyvanla arasındaki bağlantı bir pencere aracılığıyla sağlanmaktadır. Söz konusu bu yapılardaki bütün bu benzerliklere rağmen, Cizre'yle yoğun siyasi ve ticari ilişkilerin olmadığı Isparta, Kayseri ve Erzurum gibi bu üç merkezdeki yapıların kendilerinden sonra yaklaşık iki-üç yüzyıl sonra inşa edilmiş Kırmızı Medrese'nin türbe biçimlendirilmesinde etkili olabileceklerini düşünmek çok gerçekçi olmayacaktır. Diğer taraftan Anadolu coğrafyasında farklı bölgelerde farklı siyasi

[26] Abdaliye Medresesi'nin mescit bölümü son restorasyon çalışmalarında orijinalliğini kaybetmiştir. Vakıflar Genel Müdürlüğü'nden elde ettiğimiz eski fotoğraflardan mescidin ortadaki daha geniş ve yüksek olmak üzere üç kubbe ile örtülü olduğu anlaşılmaktadır. Günümüzde mescit tonozla örtülüdür.

iktidarlar tarafından vücuda getirilen benzer uygulamaları görmek açısından bu karşılaştırma önemlidir.

Türbenin dışa taşkın ve poligonal gövdesinin ve medresenin diğer yapılarıyla ilişkilendirmedeki ustalığın yanı sıra çift katlı olarak inşa edilmesi, katlar arasında ortadaki bir açıklık aracılığıyla bağlantı kurulması ve her iki katın da kubbe ile örtülmesi nedeniyle özel bir tasarıma sahiptir. Anadolu'daki türbe/kümbetler de geleneksel olarak çift katlıdır ama katların işlevleri ve kuruluş biçimleri açısından Melayê Cizîrî Türbesi'nden oldukça farklıdırlar. Anadolu'da altta genellikle kare ya da haç planlı mezar odası (mumyalık) ve üstte dairesel veya çoğunlukla sekizgenin tercih edildiği poligonal planlı sandukanın bulunduğu ve dua edilen ziyaret mekânı bulunmaktadır.[27] Bu yapılarda üst katlara mumyalığın giriş kapısının üstünde iki yandan çıkılan merdivenlerle ulaşılır (Kuban 2008: 224). Üst katta sembolik bir sanduka ve çoğunlukla bir mihrap nişi bulunmaktadır. Kırmızı Medrese'de ise mumyalık bölümü yoktur. Alt katta mezar taşlarının bulunduğu dolayısıyla insanların ziyaret edip dua ettikleri bölüm bulunmaktadır. Üst kat ise medresedeki tartışmaların gerçekleştirildiği bir toplantı salonu olarak kullanılmaktadır. Türbenin üst katının medresenin münazara odası şeklinde değerlendirilmesi bugüne kadar bir başka yapıda bilinen bir özellik değildir. Kubbe eteklerinde kullanılan ince kaval silme motifler de bu türbeye ünik bir özellik katmaktadır. Bu nedenle Melayê Cizîrî Türbesi'nin mimarlık tarihinde özel bir yere sahip olduğunu ileri sürmek abartılı bir görüş olmayacaktır.

Kırmızı Medrese'nin diğer belirgin özellikleri ise temel seviyesinden itibaren beden duvarlarında ve örtü sisteminde inşa malzemesi olarak kırmızı tuğla kullanımı, dikdörtgen formdaki açık avluyu dört yönden çevreleyen revakların kuruluşu ve bu revakların kemer biçimleridir. Kırmızı Medrese Cizre'de tamamıyla tuğla malzeme ile inşa edilmiş tek yapıdır. Diğer taraftan Evliyâ Çelebi Abdaliye Medresesi'nden bahsederken "kırmızı tuğla ile yapılmış bir kârgir sağlam eski medresedir" diye yazmaktadır (Evliyâ Çelebi 2012: 729). Yapım malzemesi moloz ve kesme taş olan Abdaliye Medresesi'ni Evliyâ Çelebi'nin Kırmızı Medrese ile karıştırmış olması mümkündür. Kırmızı Medrese dışında yukarıda kısaca bahsettiğimiz farklı dönemlere tarihlendirilen Cizre yapılarının tamamı moloz, kalker ve bazalt kesme taş ile inşa edilmişlerdir. Cizre başta bazalt taş olmak üzere taşın bol olduğu buna bağlı olarak inşa malzemesi olarak yoğun olarak moloz ve düzgün kesme taşın kullanıldığı bir yerdir. Bununla birlikte Cizre'nin de içinde olduğu kuzey Mezopotamya'da (El-Cezire) bölgenin doğal malzemesi olan taşın yanı sıra özellikle örtü sisteminde Roma döneminden beri tuğla kullanıldığını günümüze ulaşmış pek çok yapının varlığı göstermektedir (Keser Kayaalp 2008: 151). Cizre'de ise Ulu Camii'nin (550-555/1155-1160) minaresindeki tuğla kullanımı ve çini süsleme dikkat çekicidir.[28] Ayrıca bugün sıvandığı için görülmeyen caminin medrese odalarından doğudakinin tonoz örtü sisteminin de tuğladan yapıldığı Tuncer tarafından ileri sürülmektedir (Tuncer 1981:

[27] Anadolu'daki kümbetler için bkz. Tuncer 1986.

[28] Cizre Ulu Camii'nin minaresi kendine öncü olarak kabul edilen 1072 tarihli Musul Ulu Camii'ninki ile büyük ölçüde benzerlik gösterir.

96). Cizre'de harap olarak günümüze ulaşan diğer medrese/mescit tarzı yapıların örtü sistemlerinde de tuğla kullanılıp kullanılmadığını bilmiyoruz. Diğer taraftan bu yapıların örtü sistemlerinin de tuğla ile inşa edilmiş olduğunu varsaysak bile bunun Kırmızı Medrese'nin tamamında tuğla malzemenin tercihinde etkin bir rol oynadığını söylemek için yeterli değildir.

Kuzey Mezopotamya'dan farklı olarak güney Mezopotamya, İran ve Turan bölgelerinin inşa malzemesi kerpiç ve pişmiş tuğladır. İslâm dünyasının bu parçasında yüzyıllar içinde Abbasi, Fars, Kürt, Türk ve Moğol gibi farklı etnik kökenli beyliklerin ve devletlerin yönetimi altında gelişen İslâm mimarisi de tamamıyla tuğla malzemeye dayanmaktadır. Bu geleneğin etkisi kuzey Mezopotamya'da yalnızca birkaç yapıda görülmektedir. Bunlardan biri olan Cizre'deki Kırmızı Medrese, tuğla malzeme kullanımı, avlunun etraflarını çevreleyen revakların kuruluşu ve müderris ve öğrenci odalarına girişi sağlayan küçük boyutlu eyvan tasarımları ile özellikle Timurlu sanatının güçlü etkilerini yansıtmaktadır. İran mimarisini diğer İslâm topraklarındaki mimarilerden ayırt edici diğer özelliklerin başında kemer biçimleri ve tuğlaya bağlı süsleme gelmektedir. İran'daki tudor kemer formları ile kubbeye geçiş elemanları olan tromplarn ve pandantiflerin yüzeyinin ve kubbe eteklerinin yelpaze şeklinde stuko kaval silmelerle vurgulanma biçimleri ve tasarımları da Cizre'de yalnızca Kırmızı Medrese'de karşımıza çıkmaktadır. Bu İran ve Turan mimarisinde özellikle Timurlu Dönemi'nde[29] yaygın olarak kullanılan ve daha sonra Safevi Dönemi'nde[30] devam eden yaygın bir uygulamadır. Diğer taraftan İran'da Kırmızı Medrese ile ilişkilendirilebilecek yapılar özellikle Timurlu dönemine aittir.

Timur'un torunu ve Timur Devleti'nin dördüncü sultanı olan Uluğ Bey tarafından Buhara, Gujdevan ve Semerkant'ta 15. yüzyılın başında inşa ettirilen Uluğ Beg Medreseleriyle Kırmızı Medrese arasında benzerlikler dikkat çekicidir.[31] Buna karşın, Kırmızı Medrese çok anıtsal boyutlarda, iki katlı ve çini süslemenin yoğun olduğu Uluğ Bey medreselerine nispeten çok daha küçük ölçekli ve sade bir yapıdır. Kırmızı Medrese'de kaval silmeler dışında tuğlaya bağlı başka bir süsleme görülmez. Oysaki Timurlu eserlerinde yoğun olarak çok renkli ve parlak çini ile tuğla yüzey neredeyse tamamıyla kaplanmaktadır. Kırmızı Medrese'de ya bilinçli olarak çok pahalı olan çini süsleme tercih edilmemiş olabilir ya da yapının inşa edildiği dönemde Mîr Şeref'in hem Akkoyunlularla hem de Safevilerle sürekli egemenlik mücadelesi nedeniyle bu savaş durumu mimari üretim üzerinde olumsuz etki yapmış olabilir.[32] Karakoyunlular ve Akkoyunlular tarafından 15. yüzyılın ikinci yarısında İran'daki başkentleri Tebriz'de yapılmış

[29] Timurlu dönemi yapıları için bkz. Blair & Bloom 1995: 37-54; Hattstein & Delius 2013: 408-425; Hoag 1973: 130-141.

[30] Safevi sanatı için bkz. Blair & Bloom 1995: 183-198; Hattstein & Delius 2013: 504-529; Hoag 1973: 168-175.

[31] Buhara, Gujdevan ve Semerkant Uluğ Bey Medreseleri için bkz. Hattstein & Delius 2013: 423-25; Valihocayev 2004.

[32] Mîr II. Şeref Han'ın Safevi saldırıları karşısındaki mücadeleleri için bkz. Şerefhan Bitlisi 2012: 170.

yapılar da büyük ölçüde Timurlu beğenisinin etkisinde kalmıştır (Necipoğlu 2007: 270). Tebriz'deki Gök Mescid (870/1465) ve Heşt Behişt Kasrı (1470c.) birbiriyle düşman bu iki Türkmen devleti tarafından benzer üslupta inşa edilmiş yapılardır. Diğer taraftan Hasankeyf Zeynel Bey Türbesi dışında Anadolu'daki Akkoyunlu yapıları tamamıyla taşa bağlı bölgesel mimari özellikler yansıtmaktadır.[33] Timurlu dönemindeki mimari özellikler daha sonraki tarihlerde Safevi sanatı için de temel oluşturdu ve pek çok Timurî öğe Safevi sanatında da geliştirilerek kullanıldı.

Tuncer'in de altını çizdiği gibi Anadolu'da Akkoyunlu ve Osmanlılar tarafından 15. yüzyılın sonunda Timurlu sanatı etkisinde yapılmış iki yapıda Kırmızı Medrese ile paralellikler dikkat çekmektedir (Tuncer 1973: 432). Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan tarafından 877/1472-73 yılında Tarcan Savaşı'nda Osmanlı ordusuna karşı savaşırken ölen oğlu Zeynel Bey için Hasankeyf'te 878/1473-1474 tarihinde yaptırılan Zeynel Bey Türbesi, Timurlu mimari özelliklerinin görüldüğü önemli bir yapıdır. Yapının mimari Pîr Hasan ibn Ustad Abdulrahman muhtemelen İran kökenlidir ve bu yapıyı Hasankeyf'te yapması için özel olarak İran'dan getirilmiştir (Mahi 2012: 192). Zeynel Bey Türbesi, tuğla kullanımı ve iç mekânda kubbeye geçişte kullanılan yukarı doğru gittikçe yelpaze gibi açılan kaval silmeli süslemeleriyle Kırmızı Medrese'yle benzerlik göstermektedir. İstanbul'da Topkapı Sarayı içinde 1472 yılında Osmanlı sultanı Fatih Sultan Mehmet tarafından yapılmış olan Çinili Köşk de tipik bir Timurlu yapısıdır. Gülru Necipoğlu'na göre bu yapı İranlı gezgin ustalar tarafından yapılmış olmalıdır (Necipoğlu 2007: 270). Tuğla malzemenin kullanıldığı Çinili Köşk'ün revak ve eyvan kemerleri ve tonozları ile kubbeye geçiş sağlayan öğelerin yelpaze formundaki kaval silmeleri Kırmızı Medrese ve Zeynel Bey Türbesi ile büyük ölçüde benzerlik göstermektedir. Diğer taraftan Zeynel Bey Türbesi ve Çinili Köşk'ten farklı olarak Kırmızı Medrese'de çalışan ustaların kim olduklarına dair elimizde herhangi bir kaynak bulunmamaktadır. Yapıdaki Timurlu etkileri göz önünde bulundurulduğunda burada İranlı ustaların çalışmış olma ihtimali yüksek görülmektedir ama bu ustaların özel olarak mı getirildikleri, gezici ustaların mı çalıştırıldıkları yoksa Timur tarafından 797/1394 yılında Cizre işgal edildiğinde ve yağmalandığında[34] Cizre'den İran'a götürülmüş olabilecek ustaların tekrar Cizre'ye dönmeleriyle bu ustaların birikiminden mi yararlanılmış olduğu bilinmemektedir. Yaşın'a göre Cizre'deki çok sayıda alim ve sanatkâr Timur tarafından bu işgal sonrasında götürülmüştür (Yaşın 2011: 68). Timurluların fethettikleri bölgelerden sanatçıları Semerkant gibi önemli merkezlerine çalıştırılmak üzere götürdükleri ve bir süre bu sanatçılardan bir kısmının ülkelerine dönmelerine izin verildikleri bilinen bir durumdur (Mahi 2012: 193) ve Cizre gibi önemli bir kültür merkezinden de sanatçıların götürülmüş olabileceği bir olasılıktır. Ayrıca, Cizre Kırmızı Medrese, Hasankeyf Zeynel Bey Türbesi ve Çinili Köşk'ün yanı sıra Anadolu'da ve kuzey Mezopotamya'da 15. yüzyılda inşa

[33] Akkoyunlu mimarisi için bkz. Durukan 2012: 165-180; Sözen 1981.

[34] Timur Cizre'yi Mîr İzzeddin bin Abdal döneminde işgal etmiştir (Şerefhan Bitlisi 2013: 166-67; Şerefüddin Ali Yezdî, 2013: 233).

edilmiş önemli yapıların yapımında ve süslemesinde İranlı ustaların çalıştıkları bilinmektedir. Örneğin 825-829/1421-25 yıllarında Bursa'da Osmanlı sultanı Mehmet Çelebi için yaptırılmış olan Yeşil Türbe'de de Tebrizli ustaların çalıştıklarını kitabelerden öğrenmekteyiz (Mansouri & Keskin, 2012: 368). Ayrıca, öteden beri taş işçiliğine sıkıca bağlı olan kuzey Mezopotamya topraklarında 15. yüzyıl boyunca yapılan önemli yapılarda Timurlu zevkinde tuğlaya bağlı süslemelerin uygulandığı görülmektedir. Çemişgezek Yelmaniye Medrese Camii (806/1403-4)'nin mihrabı, Mardin Hamza-i Kebir Zaviyesi (842/1438)'nin giriş alınlığındaki sırlı çini altıgenler, Diyarbakır Parlı Safa Camii (15. yy.)'nin harim duvarlarında kullanılan çiniler ve Lice Ulu Camii (947/1540-41)'ndeki mavi-beyaz çiniler Timurlu zevkini yansıtırlar. Bu çini bezemeler muhtemelen gezici İranlı ustalarla yerel ustaların ortak çalışmalarının bir sonucudur (Mahi 2012: 193-94). Kırmızı Medrese'nin mescit, türbe ve müderris odasında kubbeye geçişlerde süsleme öğesi olarak kullanılan yelpaze şeklinde açılan stuko kaval silmelerin taş üzerine uygulanmasını ise Mardin'deki Kasimiye Medresesi'nde görmekteyiz. Medresenin L formundaki giriş koridorunun kesişme noktasındaki kare mekân üzerinde yükselen yivli çarkı felek motifli kubbeye geçiş sağlayan pandantiflerin yüzeyinde yelpaze gibi açılan ikizkenar ve eşkenar dörtgenler kullanılmıştır. Deniz Beyazıt'a göre bu kubbe Akkoyunlular tarafından 15. yüzyılın sonunda yapılmıştır (Beyazıt 2009: 231). Kırmızı Medrese'nin Timurî etkisindeki en belirgin özelliklerinden biri olan birbirine geçit vermeyen revak kuruluşu ise 15. yüzyılda Anadolu'da ve kuzey Mezopotamya'da başka bir yapıda görülmezken ilk defa Diyarbakır'da Hadım Ali Paşa Medresesi (940-943/1534-37)'nde kullanılması dikkat çekicidir. Güneyde derslik eyvan kısmının da beşgen olarak dışa taştığı dikdörtgen planlı Hadım Ali Paşa Medresesi'nin tasarımında Kırmızı Medrese'nin mi etkili olduğu sorusu akla gelmektedir.

Kırmızı Medrese'nin diğer önemli süsleme unsuru ise kesme kalker taşından yapılmış olan mescidin mihrabıdır. Mihrabın sol kanatta bulunan çifte sütunçelerden dıştakinin başlığında başlayan ve muhtemelen diğer sütunçelerin başlığında devam eden (bugün çok tahrip olduğu için diğer sütun başlıklarındaki okunamamakta) bir kitabede (Zilhicce 686) 1288 yılının Ocak/Şubat ayı okunmaktadır. Bu muhtemelen mihrabın yapım tarihidir. Mihrap hem kullanılan malzeme hem de taş işçiliği ve motif seçimi açısından Mardin'in Ortaçağ yapılarıyla benzerlik göstermektedir. Özellikle çifte köşe sütunçelerden içtekiler, form ve başlıkları açısından Marufiye Medresesi (Bayt al-Artuqi) olarak anılan yapının T formlu bölümündeki kubbe tromplarını taşıyan köşe sütunçeleriyle birebir benzerlik göstermektedir. Yapım kitabesi olmayan ve fonksiyonu da tartışmalı Marufiye Medresesi'nin yapım tarihi ile ilgili araştırmacılar farklı görüşler ileri sürmekteler. Ara Altun (Altun 1978: 144; Altun 2011: 88) ve Metin Sözen (Sözen 1970/72: 116) Marufiye Medresesini 13. yüzyılın ilk çeyreğine tarihlerken, Beyazıt (Beyazıt 2009: 373-75) yapıyı 14. yüzyılın sonu ve 15. yüzyılın başına tarihlemektedir. Bu medresenin yanı sıra Kasimiye Medresesi'nin mihrap nişi de Kırmızı Medrese ile ilişkilendirilebilir. Beyazıt'ın 15. yüzyılın son çeyreğine tarihlendirdiği (Beyazıt 2009: 231) mescit mihrabının nişindeki sütunçelerin palmet,

Mihrap nişi ve mihrap nişinin sütunçelerinin detayı

rumi ve kıvrık dallardan oluşan sütun başlığı Kırmızı Medrese'deki mihrap sütunçelerinden bugün büyük oranda tahrip olmuş dıştakinin başlıklarına büyük oranda benzemektedir. Mardin yapılarının dışında Mesut Tüzün, Cizre tarihini ele aldığı önemli çalışmasında bu sütunçelerin başlıklarının Cizre'de Azizan Beylerinden Mîr Muhammed bin Şah Ali bin Mîr Bedir tarafından 16. yüzyıl başında inşa edilmiş Süleymaniye Medresesi mescidinin mihrap sütunçeleriyle benzerliklerine dikkat çekmekte ve aynı ustanın elinden çıkmış olabileceğini ileri sürmektedir (Tüzün 2014: 299, 344).[35] Mihraptaki iç içe iki niş halindeki düzenleme ise Cizre Abdaliye Medresesi (841/1437) ile benzerlik göstermektedir.

Kırmızı Medrese'de mihrap nişindeki kitabe ile türbedeki mezar kitabeleri dışında yapının mimarisini tarihleyebileceğimiz herhangi bir inşa kitabesi bulunmadığından ve vakfiyesine ulaşılamadığından yapım tarihi hakkında kesin bilgi vermek güçtür. Medrese, 1847 yılında Cizre Azizan Beyliği'nin Osmanlı İmparatorluğu tarafından ortadan kaldırılmasının ardından beyliğin sağladığı vakıf gelirlerini kaybetmiştir. Cumhuriyet döneminde 1924 tarihli Tevhid-i Tedrisat kanunuyla medrese eğitiminin yasaklanmasının ardından resmi eğitimin son bulmasıyla da eğitim kurumu olarak önemini yitiren Kırmızı Medrese (Şengül 2014: 58) zaman içinde tahrip olmuştur. Son zamanlarda onarılarak yeniden işlev kazandırılan yapı cami ve Kur'an kursu olarak kullanıma açılmıştır. Tahrip

[35] Şeyh Muhammed Nuri Derşewî Mescit'i hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Tüzün 2014: 347-48.

edildiği dönemde yapının tarihi hakkında elimizdeki tek belge niteliğindeki mihrap nişindeki kitabe ile mezar kitabeleri çok zarar görmüştür. Muhtemelen yapının yapım kitabesi de bu dönemde yok olmuştur. Bu nedenle araştırmacılar yapının inşa tarihi hakkında farklı görüşler ileri sürmekteler. Orhan Cezmi Tuncer XIV. yüzyılın başına (Tuncer 1973: 434); Mehmet Top ve Abdullah Yaşın 1508 yılına (Top 2010: 330; Yaşın 2011: 175); Mesut Tüzün Mîr II. Şeref Han'ın hüküm sürdüğü dönem olarak düşündüğü 1495-1507 yılları arasına tarihlendirmekte (Tüzün 2014: II: 295); Metin Sözen ise tarih vermeden Cizre Azizan beylerinden Mîr II. Şeref Han tarafından yaptırıldığını ileri sürmektedir (Sözen 1999: 153). Bunun yanı sıra Yaşın'a göre Mîr II. Şeref Han, medresenin masrafları için Nusaybin yolu üzerindeki Nêhrib Köyü ile Gürsu (Gozik) Köyü arasında yer alan Andabar bahçesi ile Sarıtarla (Xirbezûr) denilen tarlayı vakfetmiştir. Bu vakıflardan elde edilen gelir ile medresenin yaşatılması ve korunması sağlanmakta ve burada eğitim veren müderrislerle eğitim gören öğrencilerin ihtiyaçları karşılanmaktaydı (Yaşın 2011: 71).

Gerek yapı ile ilgili sözlü tarihin yapıyı Mîr II. Şeref Han'ın Cizre'de Akkoyunlu hakimiyetine son verip tekrar Azizan Beyliği hakimiyetine katmasının anısına şehre girdiği sur üzerine inşa ettirdiğine dair anlatılar; Mîr II. Şeref Han'a ait bir mezar kitabesi günümüze gelmemekle birlikte, gerek yapının türbesinde bulunan dört mezarın 1498 ile 1533 yılları arasında vefat etmiş Mîr II. Şeref Han'ın oğlu (ve muhtemelen kendisine) ile akrabaları olan Gurgîl Beyliğinin aile üyelerine ait olması; gerekse yapının plan ve mimari üslubunun İslâm dünyasındaki diğer yapılarla karşılaştırılması sonucu elde edilen bilgiler yapının Mîr II. Şeref Han tarafından Akkoyunlu hakimiyetine son verip yeniden sağlanan siyasi bağımsızlığın simgesi olarak inşa edilmiş olabileceği tezini desteklememizi sağlamaktadır. Gerek tarihi kaynakların verdiği bilgiler, gerekse yapıda yer alan kitabeler, Mîr II. Şeref Han'ın Cizre'deki hakimiyetinin 900-912/1495-1507 yılları arasında olmuş olması fikrini güçlendirmektedir. Kaynaklara göre Uzun Hasan, Sultan Hamza komutasındaki Akkoyunlu askerlerini Mîr Kak Muhammed bin Mîr Bedir döneminde 874/1469 yılında Cizre'yi fethetmek üzere gönderdi (Hasan-ı Rumlu 2006: 492) ve bu tarihten itibaren Cizre tamamen Akkoyunlu hakimiyetine girdi (Behnsch 1838: 14).[36] Akkoyunlu hakimiyetindeki Cizre, Mîr Kak Muhammed'in yeğeni Mîr II. Şeref Han tarafından otuz yıl sonra (yani 904/1498-1499 yılında) geri alındı ve böylece Cizre beyliği hakimiyeti yeniden sağlandı (Şerefhan Bitlisi 2013: 169). Cizre'nin yeniden ele geçirilmesi hakkında bu kaynakları destekleyen halk destanları da vardır ve Mîr Şeref'in "şehri tekrar alırsam şehre girdiğim yerde bir cami ve medrese yaptıracağım" diye adakta bulunduğunu anlatan hikâyeler mevcuttur.[37] Ayrıca Şah İsmail'in Diyarbakır, Musul ve Sincar'dan sonra Cizre'yi de almak için ordu gönderdiğini fakat Mîr II. Şeref'in onları üç kez ardı ardına ağır yenilgilere uğrattıklarını Şerefhan Bitlisi bildirmektedir (Şerefhan Bitlisi 2013: 169). Kaynaklara göre

[36] Bu alıntı E.J. "Kurds", *Brill's First Encylopedia of Islam*, 1913-1936, vol. 4, s. 1142'den alıntılanmıştır.

[37] Bu sözlü tarih Abdullah Yaşın'dan alınmıştır (Yaşın 2011: 70).

Safeviler Diyarbakır'ı 1507 yılında, Bağdat'ı 1508 yılında topraklarına katmışlardır (Pamuk 2004: 600; Kazvini 2011: 45-46). Cizre'ye Safevi saldırıları ve Mîr Şeref'in bu saldırılara karşı koyuşu da 1507-1508 tarihlerinde olmuş olmalıdır. Dolayısıyla Mîr II. Şeref'in Cizre kentine girdiği sur üzerine Kırmızı Medrese'yi 1498-1499 yıllarında şehri alıp almaz yaptırmış olabileceğini ileri sürmek kanımızca yanlış olmayacaktır. Ayrıca yapı bu tarihte bitirilmiş olmalıdır. Çünkü türbede yer alan ve bizim 3.1 nolu diye numaralandırdığımız mezarın baş şahidesinin ön yüzündeki kitabede "… Haram ayı … 904 yılında … Allah'ın (rahmetine erdi)." ibaresi bulunmaktadır.

Kırmızı Medrese'nin mihrabındaki 1288 tarihli kitabenin mihrabın yapım kitabesi olması büyük olasılıktır. Mihrapla medresenin mimari özellikleri karşılaştırıldığında farklı dönemlere ait oldukları kolayca anlaşılmaktadır ve kitabenin de gösterdiği gibi mihrap medreseden daha eskidir. Kırmızı Medrese inşa edildiğinde mihrap muhtemelen başka bir yapıdan getirilerek spolia olarak bu yapıda kullanılmıştır. Diğer ileri sürülebilecek görüş ise yapının yerinde başka bir medrese ya da caminin olma olasılığıdır. Mihrapla çağdaş muhtemel yapı yıkılarak yerine dönemin mimari zevkiyle uyumlu yeni bir medrese inşa edilirken eski yapının iyi durumda olan mihrabı yeniden değerlendirilmiş olabilir.

Türbedeki mezar taşlarındaki kitabeler 1498 ile 1533 arasındaki yılları vermektedir. Bu kitabeler sayesinde bugün türbede Cizre Azizan Beyliği'nden gelen Mîr II. Şeref'in oğlu Mîr İmadeddin'in, Gurgîl mîrlerinden Mîr Bedreddin'in oğlu Mîr Şemseddin'in, Mîr Şemseddin'in oğlu Mîr Hacı Muhammed'in ve Mîr Hacı Muhammed'in kızı Naz Sosen'ın yattığını biliyoruz.[38] Mîr II. Şeref'in mezarının da eskiden burada olduğunu tahmin etmekteyiz. Mîr II. Şeref'in ailesi üyeleri ile Gurgîl Beyliğinden üç nesilden bireylerin bir arada olması bu iki aile arasında evlilik yoluyla kurulmuş bir akrabalık olabileceği fikrini akla getirmektedir. Elimizde her hangi bir kanıt olmamakla birlikte Naz Sosen'ın Mîr II. Şeref'in eşi, Mîr İmaddedin'in annesi olabilme ihtimali yüksektir.

Kırmızı Medrese'nin türbesi halk arasında Melayê Cizîrî türbesi olarak bilinmektedir. Mîr II. Şeref Han'ın oğlu Mîr İmadeddin ve Gurgîl Beyliği'nden üç kişinin mezarlarının yanı sıra mistik şair Melayê Cizîrî'nin mezarının da bu türbede yattığına inanılmaktadır. Kürt klasik edebiyatının üç büyük isminden[39] biri

[38] Şerefhan Bitlisi Gurgîl beylerinden söz ettiği bölümde Mîr Bedreddin, onun oğlu Mîr Şemseddin ve onun oğlu Mîr Hacı Muhammed'ten bahsetmekte fakat bu beylerin beyliğin ilk kurulduğu dönemde (yani 1260 sonrası dönemde) artarda hüküm sürmüş beyler olduğunu yazmaktadır (Şerefhan Bitlisi 2013: 189-190.) Bu beylerin yaşadıkları dönem ile türbedeki tarihler uyuşmamaktadır. Türbedeki mezar kitabeleri 16. yüzyılın ilk 30 yılını vermektedir. Ya Şerefhan Bitlisi Gurgîl Beyliği ile ilgili az bilgi sahibiydi ya da aynı isimle farklı dönemlerde beylik yapmış beyler söz konusudur. Özellikle Gurgîl Beyleri arasında artarda aynı ismi kullanan pek çok bey dikkat çekmektedir. Örneğin Hasan-ı Rumlu, 823/1420 yılında geçen bir olayı anlatırken Gurgîl beyi Mir Şemseddin'den bahsetmektedir (Hasan-ı Rumlu 2006: 134). Türbede yer alan mezarlardan biri de yine Gurgîl mîrlerinden Şemseddin'e aittir.

[39] Diğerleri Melayê Cizîrî'nin çağdaşı kabul edilen Feqiyê Teyran (970-1041/1563-1632) ve Ehmedê Xanî (1061-1119/1650-1707)'dir.

olan Melayê Cizîrî'nin yaşadığı dönem tam olarak bilinmese de şiirlerinde Feqiyê Teyran ile müşaaresinden (Mela Ahmedê Cizîrî 2008: 543-49) dolayı yaygın olarak kabul edilen görüş şairin 16. yüzyıl sonu 17. yüzyıl başında yaşamış olduğuna dairdir (977-1050/1570-1640).[40] Halk arasında Melayê Cizîrî'nin müderrisi olduğu Kırmızı Medrese'ye gömüldüğüne inanılmakta ve türbesi düzenli olarak ziyaret edilerek Divan'ından kasideler melodik bir ritimle okunmaktadır.

III. Sonuç

Medrese, camii ve türbeden oluşan bir külliye olan Kırmızı Medrese, 13. yüzyıldan beri kentin hakimi olan Cizre Azizan Beyliği tarafından kenti bir çeyrek yüzyılı aşkın süredir ellerinde bulunduran Akkoyunlulardan geri alınışının sembolü olarak 15. yüzyılın sonunda inşa edilmiş bir yapıdır. Mimari özelliklerinin yanı sıra Kırmızı Medrese, kuzey Mezopotamya'da Akkoyunlu, Karakoyunlu, Safevi ve Osmanlı Devletleri gibi dönemin önemli siyasi aktörlerinin egemenlik, Kürtlerin ise var olma ve siyasi gücünü devam ettirme savaşımı verdiği bir dönemde iktidar sembolü olarak inşa edilmiş bir yapı olmasından dolayı önemlidir. Ortaçağ ve sonrası dönemde sürekli mücadele içinde olduğu diğer devletlerden farklı olarak, 20. yüzyılda ulusallaşamamış ve devletleşememiş Kürtlerin toplumsal hafızasında bölgeye hakim oldukları dönemi hatırlatan Kırmızı medrese, mimari ve mimariye bağlı süsleme açısından inşa edildiği dönemin hakim mimarlık zevkini yansıtmaktadır.

Kırmızı Medrese açık avlulu, revaklı, tek katlı ve iki eyvanlı medrese tipolojini yansıtmaktadır. Avluyu üç yönden revaklara açılan öğrenci ve müderris odaları çevrelemekte ve güneyde ise dikdörtgen planlı ve kubbeli mescit bölümüyle mescide bitişik ve medrese beden duvarlarından taşkın olarak iki katlı olarak düzenlenmiş bir türbe yapının belirleyici özellikleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Mimari plan ve tasarım olarak medreseyi kuzey Mezopotamya, Suriye, Anadolu ve İran mimarisinin bir sentezi olarak değerlendirmek mümkündür. Hasankeyf ve Halep'de Eyyübi dönemi yapılarında da karşımıza çıkan bir özellik olarak medresenin mescidi kompleksin önemli bir bölümünü oluşturmaktadır. Yapıda bir taraftan ilim ehli insanlar eğitim faaliyeti yürütürken diğer taraftan da kent halkı burada günlük ibadetlerini yapmaktadırlar. Dolayısıyla Kırmızı Medrese ulema ile halkı bir araya getiren bir yapı özelliği göstermektedir. Yapının mimarisi medrese-mescit ilişkisi açısından daha bölgesel özellikler yansıtırken malzeme, teknik ve süsleme özellikleri açısından Cizre ve kuzey Mezopotamya'ya yabancı olan daha İranlı bir tarz benimsenmiştir. İran ve Turan sanatına uzun yüzyıllar boyunca hakim olmuş olan Timurî beğenisi Kırmızı Medrese'ye de hakimdir.

15. yüzyıl sonu 16. yüzyılın başında önemli Osmanlı, Akkoyunlu ve Karakoyunlu yapılarında da Timurî zevkin etkili olduğu ve özellikle de sembolik anla-

---

[40] Melayê Cizîrî'nin doğum ve ölüm tarihleri ile ilgili tartışmalar için bkz. Doru 2012: 13-24; Muhammed 2008: 46-53; Turan 2010: 16-19; Tüzün 2014: II: 322-333; Ahmed bin el-Melâ Muhammed el-Buhtî ez-Zıvıngî 1960: 226; Yaşın 2011: 413-426.

mından dolayı tercih edildiği görülmektedir. Timur fethettiği yerlerde gücünü ve ihtişamını anıtsal yapılar yaptırarak görünür kılmış ve fethettiği topraklardan getirdiği usta ve sanatçıları bu emelini hayata geçirmek için çalıştırmıştır. Böylece farklı bölgelerin artistik geleneklerinden gelen usta ve sanatçılar aynı atölyede çalışarak Timur ve varisleri için görkemli eserler üretmişlerdir. Mimarideki bu sembolizm hem Timurlu döneminde hem de daha sonraki dönemlerde pek çok güçlü devlet için bir esin kaynağı oluşturmuştur. Timurlu üslubu, özellikle İran üzerine egemenlik kurmak isteyen Osmanlı ve Akkoyunlular tarafından simgesel amaçla kullanılmıştır. Necipoğlu'na göre Topkapı Sarayı'nda tamamıyla Timurlu üslubunda yapılmış Çinili Köşk, Osmanlıların uzun süreden beri rekabet halinde olduğu Karaman Beyliği'nin koruyucusu durumunda olan Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan'a karşı 1473 yılında açılan Otlukbeli Savaşı'nın da gösterdiği gibi Osmanlı sultanı Fatih Sultan Mehmed'in İran üzerinde egemenlik kurma hayalini yansıtmaktadır (Necipoğlu 2007: 272). Cizre kentinin Azizan Beyliği tarafından Akkoyunluların elinden geri alınması ve egemenliğin yeniden kurulması üzerine o dönemde Tebriz'deki ünlü Akkoyunlu yapılarının ve Hasankeyf'te önemli bir Akkoyunlu yapısı olan Zeynel Bey Türbesi'nin de mimari üslubu olan Timurlu mimarlık özellikleri Kırmızı Medrese'de bilinçli olarak tercih edilmiş olmalıdır. Böylelikle yenilgiye uğratılan Akkoyunlu devletinin mimari üslubu yenen Cizre Kürt Emirliği tarafından bu zaferin simgesi olarak inşa edilen Kırmızı Medrese'de kullanılarak yeniden elde edilen egemenlik mimaride vücut bulmuş olmalıdır.

Kaynakça

Açıkyıldız, Birgül. *The Yezidis: The History of a Community, Culture and Religion*. London & New York: I.B. Tauris Publishers, 2010.

Ahmed bin el-Melâ Muhammed el-Buhtî ez-Zıvıngî. *Divanu'ş-Şeyhi'l-Cezîrî*. Kahire, 1960.

Altun, Ara. *Anadolu'da Artuklu Devri Türk Mimarisi'nin Gelişmesi*. İstanbul, 1978.

----- *Mardin'de Türk Devri Mimarisi*. Mardin: Mardin Valiliği, 2011.

Arık, Oluş. " Erken Devir Türk Mimarisinde Türbe Biçimleri". *Anadolu (Anatolia)* XI (1967), 57-100.

Aydın, Suavi ve diğerleri. *Mardin: Aşiret-Cemaat-Devlet*. İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, 2001.

Bakırer, Ömür. *XIII. ve XIV. Yüzyıllarda Anadolu Mihrapları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1976.

Baltacı, Cahid. *XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri*. İstanbul: İFAV, 2005.

Baluken, Yusuf. "Kuruluşundan Osmanlı Hâkimiyetine Kadar Cizre Buhtî Beyliği". *Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu 14-16 Mayıs 2010*, Sempozyum Bildirileri. M. N. Doru (haz.), s. 115-133.

Behnsch, Ottomar, *Rerum Seculo XV in Mesopotamia Gestarum Liber*, Breslau, 1838.

Beyazıt, Deniz. "Le Décor architectural artuquide en pierre de Mardin placé dans son contexte régional: Contribution à l'histoire du décor géométrique et végétal du Proche-Orient des XIIe – XVe siècles". Yayınlanmamış Doktora Tezi, Paris I Panthéon-Sorbonne Üniversitesi, 2009.

Blair, Sheila S. & Jonathan M. Bloom. *The Art and Architecture of Islam 1250-1800*. New Haven: Yale University Press, 1995.

Bosworth, Edmund (haz.). *Historic Cities of the Islamic World*. Leiden: Brill, 2007.

Çiçek, M. Halil. "Yakın Dönemde Cizre Medreseleri". *Hz. Nuh'tan Günümüze Cizre Sempozyumu*. M. S. Özvarlı (haz.). İstanbul, 1999, s. 125-134.

Demir, Ahmet. "Eyyûbîler Döneminde Cizre ve Çevresi". *Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu 14-16 Mayıs 2010, Sempozyum Bildirileri*. M. N. Doru (haz.), s. 71-78.

Demir, Aydoğan. "Osmanlı Döneminden Bir Kesit: XVI. Yüzyıl Sonlarında Cizre". *Hz. Nuh'tan Günümüze Cizre Sempozyumu*, M. S. Özvarlı (haz.). İstanbul, 1999, s. 73-86.

Doru, M. Nesim. *Melayê Cizîrî, Felsefî ve Tasavvufî Görüşleri*. İstanbul: Nûbihar, 2012.

Durukan, Aynur. "Aqqoyunlu Art in Diyarbakır and Its Surroundings". *At the Crossroads of Empires: 14th – 15th Century Eastern Anatolia*, Deniz Beyazıt (haz.). İstanbul: Varia Anatolica XXV, 2012, s. 165-180.

Ertekin, Zahir. "Cizre'deki Mimari Eserler". Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi. Van, 2005.

Evliyâ Çelebi. *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*. 4. kitap 2. cilt, İstanbul: YKY, 2012.

Ğandur, Muhammed Yusuf. *Ortaçağ Cizre Tarihi (M.S. 815-1515)*. Ankara: Beşir Ant Yay., 2008.

Gür, Fehmi. *Orta Çağ ve Sonrasında Kürt Mimarisi*. Van: Hedef-Ay Yayınları, 2009.

Hasan-ı Rumlu (ö. 985/1577). *Ahsenü't-Tevârîh*. Ankara, 2006.

Hattstein, Markus & Peter Delius (Haz.). *Islam: Art and Architecture*. Köln: Könemann, 2013.

Hillenbrand, Carole. "The History of the Jazīra, 1100-1250: A Short Introduction". *The Art of Syria and the Jazira 1100-1250*, J. Raby (haz.). Oxford, 1985, s. 9- 19.

Hillenbrand, Robert. *Islamic Architecture: Form, Function and Meaning*. New York: Columbia University Pres, 1994.

Hoag, John D. *History of World Architecture: Islamic Architecture*. Milano: Electa, 1973.

İbn Şeddad. *El-A'laku'l-hatîre fi Zikri Ümera eş-Şam ve'l Cezire* [Şam ve Cizre Beyliklerinde Değerli Yapılar Hakkında Eser]. Şam, 1978, cilt I.

Kazvini, Abdüllatif. *Safevi Tarihi*. Ankara, 2011.

Keser Kayaalp. Elif "Church Architecture of Northern Mesopotamia AD 300-800". Oxford Üniversitesi Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2008.

Kuran, Abdullah. *Anadolu Medreseleri* I. Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Mimarlık Fakültesi, 1969.

Mahi, Khalida. "Tile Revetments from the 15th Century in Eastern Anatolia: A Problem of Attribution". *At the Crossroads of Empires: 14th – 15th Century Eastern Anatolia*, Deniz Beyazıt (haz.), İstanbul: Varia Anatolica XXV, 2012, s. 181-205.

Makdisi, Georg. *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim: İslâm Dünyası ve Hıristiyan Batı*. İstanbul, 2004.

Mansouri, Ashkan & Mustafa Çaghan Keskin. "Zeynel Bey Tomb. The Unique Persian Tomb in Anatolian Plateau". *Archi-Cultural Translations Through the Silk Road 2nd International Conference*. Mukogawa Women's Univ., Nishinomiya, Japan, 14-16 Temmuz 2012 Proceedings, s. 365-370.

Meinecke, Michael. *Patterns of Stylistic Changes in Islamic Architecture, Local Traditions Versus Migrating Artists*. New York & London, 1996.

Mela Ahmedê Cizîrî. *Dîwan*. İstanbul: Nûbihar, 2008.

Muhammed, Halid Cemil. *Melayê Cizîrî, Sevgi ve Güzelliğin Şairi*. İstanbul, 2008.

Necipoğlu, Gülru. *15. ve 16. Yüzyılda Topkapı Sarayı: Mimari, Tören ve İktidar*. İstanbul: 2007.

Pamuk, Bilgehan. "Osmanlı-Safevi İlişkilerinin İlk Dönemlerinde Âmid (1514-1515 Yıllarında Âmid Kuşatması". *I. Uluslararası Oğuzlardan Osmanlı'ya Diyarbakır Sempozyumu Bildirileri*. Diyarbakır, 2004, s. 599-609.

Sevgen, Nazmi. *Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da Türk Beylikleri: Osmanlı Belgeleri ile Kürt Türkleri Tarihi*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1982.

Schneider, Peter. "Research on the Rizk Mosque of Hasankeyf: Al-Adil Sulayman and the Building Activities during his Reign". *At the Crossroads of Empires: 14th – 15th Century Eastern Anatolia*. Deniz Beyazıt (haz.), İstanbul: Varia Anatolica XXV, 2012, s. 127-146.

Şerefüddin Ali Yezdî. *Emîr Timur (Zafernâme)*. İstanbul, 2013.

Sözen, Metin. *Anadolu Medreseleri: Anadolu ve Beylikler Devri* I-II. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Mimarlık Fakültesi, 1970/1972.

----- *Anadolu'da Akkoyunlu Mimarisi*. İstanbul, 1981.

----- "Güneydoğu'da Kültürel Varlıkların Geleceği ve Cizre'deki Yapılar". *Hz. Nuh'tan Günümüze Cizre Sempozyumu*. M. S. Özvarlı (haz.), İstanbul, 1999, s. 151-54.

Şerefhan Bitlisi. *Şerefname Kürt Tarihi*. İstanbul: Nûbihar, 2013.

Şeşen, Ramazan. "Mervânîler'den Eyyûbiler Döneminin Sonuna Kadar Cizre". *Hz. Nuh'tan Günümüze Cizre Sempozyumu*, M. S. Özvarlı (haz.), İstanbul, 1999, s. 63-71.

Tabbaa, Yasser. *Constructions of Power and Piety in Medieval Aleppo*. Pennsylvania, 1997.

Top, Mehmet. "Şırnak'taki Ortaçağ ve Sonrasına Ait Mimari Üzerine Bir Değerlendirme". *Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu 14-16 Mayıs 2010*, *Sempozyum Bildirileri*. M. N. Doru (haz.), s. 322-341.

Tuncer, Orhan Cezmi. "Mardin-Cizre Kırmızı Medrese". *Vakıflar Dergisi* X (1973): 425-434.

----- "Cizre Ulu Camii ve Medresesi". *Yıllık Araştırmalar Dergisi* III (1981): 95-136.

----- *Anadolu Kümbetleri* I-II. Ankara, 1986

Turan, Abdulbaki. *Melayê Cizîrî Divanı ve Şerhi*. İstanbul, 2010.

Tüzün, Mesut. *Cizre Tarihi* I-II. İstanbul: Nûbihar, 2014.

Valihocayev, Baturhan. *Uluğ Bey Devri Medreseleri*. İstanbul: İSAR, 2003.

Vassilieva, Eugenia. "The Bokhty Principality of Jazira". *Lêkolîn* 7 (2000): 53-60.

Yaşın, Abdullah. *Tarih, Kültür ve Cizre*. İstanbul: Kent Işıkları, 2011.

Öz: Bu makale, Cizre şehir merkezinde bulunan ve Cizre Azizan Beyi II. Şeref Han tarafından kentin 15. yüzyılın sonu veya 16. yüzyılın başında Akkoyunlulardan geri alınışının anısına inşa edildiğine inanılan Kırmızı Medrese'nin mimari ve mimariye bağlı süslemelerinin dönemin kültürel ve siyasal bağlamını da göz önünde bulundurarak analizini yapmayı amaçlamıştır. Yazıda mescit, türbe, müderris ve öğrenci odaları ile avludan oluşan medrese kompleksinin ayrıntılı tasviri yapılarak, Anadolu, Kuzey Mezopotamya, Suriye, İran ve Orta Asya yapılarıyla karşılaştırmalı bir değerlendirmesi gerçekleştirilmiştir. Geniş bir bölgede farklı İslam devletleri tarafından üretilmiş olan öncülleri ve aynı dönem yapılarıyla yapılan karşılaştırmalar medresenin özgün mimari özelliklerinin ve İslam mimarisi tarihindeki yerinin anlaşılmasını sağlamıştır. Son olarak da 15. yüzyıl mimarlık tarihine damgasını vuran ve iktidar sembolü haline dönüşmüş olan Timurlu üslubunun Cizre hakimi Kürt Azizan Beyi II. Şeref Han'ın hamiliğini yaptığı medresesinde kullanılarak iktidarının mimaride nasıl vücut bulduğu ve sembolü haline geldiği Karakoyunlu, Akkoyunlu ve Osmanlı örnekleriyle karşılaştırarak tartışılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Medrese, mimari, tarih, iktidar, Cizre, Kürt, Azizan Beyliği

Jazira Red Madrasa: Architecture, History and Power

Abstract: This essay aims to analyze architecture and architectural decoration of the Red Madrasa which is located in the city centre of the town Jazira and believed to be built by Azizan *emir* Sharaf Khan II in the late fifteenth or early sixteenth century by taking into account of the cultural and political context of its era. The madrasa complex, composed of a masjid, mausoleum, student and teacher chambers, and an inner-courtyard, is described in detail and a comparative study is carried out with the monuments of Anatolia, northern Mesopotamia, Syria, Iran and Central Asia. The comparative study with the antecedent and contemporary monuments, commissioned by various Islamic states in a large area, enable us to understand the characteristic features of the madrasa in question and its place in Islamic architectural history. Finally, it discusses how Timurid architectural language and style, the dominant architectural style of the fifteenth century Islamic art, was used at the madrasa that Kurdish Azizan Beg Sharaf Khan II commissioned as a symbol of his power in comparison with other examples from the reigns of Black Sheep, White Sheep and Ottoman states.

Keywords: Madrasa, architecture, history, power, Jazira, Kurd, Azizan emirate

Eski Sol Üzerine Yeni Notlar...

Yığın

M. Bülent VARLIK[*]

II. Dünya Savaşı'nın bitiminden sonra Dünya konjontüründeki gelişmelerin de ağırlığını koymasıyla "biçimsel" olarak çok partili "demokratik" hayata geçişle birlikte sürekli olarak denetim altında tutulsa ve yoğun baskılara maruz kalsa da "sol" içerikli yayınlar niceliksel olarak artmaya başlamıştır[1]. Çoğu kısa ömürlü olan bu yayınlardan birisi de 1946 sonbaharında yayın hayatına katılan *Yığın*'dır.

I. Biçimsel Özellikler

Yığın, çok partili demokratik düzene geçiş döneminin "efsanevî" dergilerinden birisidir. İlk sayısı 1 Ekim 1946'da çıkan[2] *Yığın*, 15 Aralık 1946 tarihini taşıyan 6. sayısının yayınlanmasının hemen ardından kapatılmıştır[3].

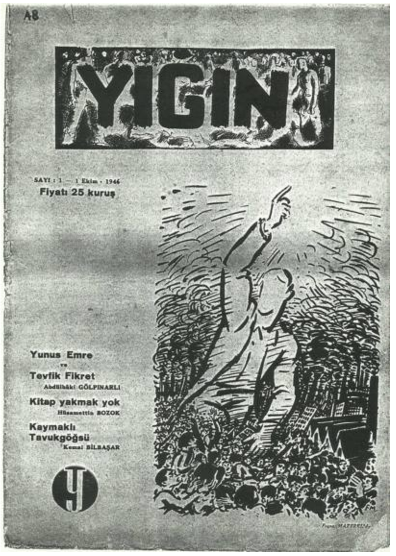
---

[*] İktisatçı / mbvarlik@gmail.com

[1] 1940'lı yıllarda yayınlanan sol içerikli süreli yayınların dökümü için bkz: Remzi İnanç; "Rasih Nuri'nin Açıklamaları", *Bilim ve Sanat*, No: 59, Kasım-1985, ss: 41-43.

[2] İlhan Darendelioğlu; *Türkiye'de Komünist Hareketleri*, Toker yay., İstanbul-1979, s: 332'de derginin büyük kentlerde, üzerinde "*Yığın* yakında çıkıyor" ibaresi bulunan afişlerle duyurulduğunu ileri sürmektedir.

[3] Derginin ilk beş sayısının içeriğini kapsamlı bir şekilde veren Remzi İnanç; "Eski Dergilerimiz: Yığın", *Bilim ve Sanat*, c: III, No: 28, Nisan-1983, ss: 40-41'de *Yığın*'ın 5 sayı yayınlandığını belirtmektedir. Vedat Günyol; "Cumhuriyet Sonrası Sanat ve Edebiyat Dergileri", *Türkiye'de Dergiler-Ansiklopediler (1849-1984)*, Gelişim yay., İstanbul-1984, s: 102'de ve bu makalenin biraz geliştirilmiş şekli olan V. Günyol; *Sanat ve Edebiyat Dergileri*, Alan yay., İstanbul-1986, s: 54'te *Yığın*'ın Ekim 1946-Şubat 1947 tarihleri arasında 5 sayı çıktığını kaydetmek-



Yığın *sayı 1, 1 Ekim 1946*

"Her ayın birinde ve onbeşinde çıkar fikir ve sanat mecmuası" olan *Yığın*'ın sahibi ve yazı işleri yöneticisi Âdil Yağcı'dır[4]. Derginin büyük boy ve kapak dahil 16 sayfa olan bütün sayıları İstanbul'da Çemberlitaş yakınlarında bulunan F-K Basımevi'nde basılmıştır[5]. Sayısı 25 kuruşa satılan derginin yıllık abonesi 600 kuruş, altı aylık abonesi 300 kuruştur. Öğretmen ve öğrenciler için ise abone ücreti yıllık 500 ve altı aylık 250 kuruştur. Arslan Kaynardağ, *Yığın*'ın tirajının 2.000 civarında olduğunu belirtmiştir.

Bazı kaynaklarda derginin Ş. Hüsnü Değmer önderliğindeki Türkiye Sosyalist Emekçi ve Köylü Partisi (TSEKP)'nin yayın organı olduğu belirtilmekle birlikte, dergide buna ilişkin her hangi bir bilgi ya da açıklama bulunmamaktadır[6].

tedir, ki kapanış tarihi kesinlikle yanlıştır. Şükran Kurdakul; *Şairler ve Yazarlar Sözlüğü*, İnkılâp Kitapevi yay., 5. baskı, İstanbul-1989, s: 745'te *Yığın*'ın 5 sayı yayınlandığını belirtmektedir. Yine Şükran Kurdakul; "Yalan Toplumu, Yasak Toplumu", *Cumhuriyet*, 17 Haziran 1996'da *Yığın*'ın 5 sayı çıktığını vurgulamaktadır. Erdal Doğan; *Edebiyatımızda Dergiler*, Bağlam yay., İstanbul-1997, s: 221'de *Yığın*'ın 5 sayı çıktığını yinelemektedir. Son olarak Özgün Erler Bayır; "Türkiye'de Çok Partili Hayata Geçiş Sürecinde Solda Partileşme", *İst. Üniv./Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, No: 45, s: 61'de *Yığın*'ın 5 sayı yayınlandığını belirtmektedir. Sanırız bu yanılgının nedeni, derginin 6. sayısının yayınlanışının hemen ardından kapatılması ve bu son sayının dağıtımının yapılamamış olma olasılığıdır. *Yığın*'da bir şiiri yayınlanan Aclan Sayılgan; *Türkiye'de Sol Hareketler*, Otağ yay., 3. baskı, İstanbul-[1976?], s: 302'de derginin yanlış olarak ayda bir yayınlandığını ileri sürmektedir.

[4] Arslan Kaynardağ, Âdil Yağcı'nın Yüksek Ticaret Mektebi mezunu, sosyalizme gönül vermiş, varlıklı bir kişi olduğu, *Yığın*'ın yanısıra *Sendika*'yı da finanse ettiği bilgisini verdi. Tiyatro sanatçısı Güzin Özyağcılar, Adil Yağcı'yı "vizyonu geniş bir yağ fabrikatörü" olarak tanımlamaktadır. Bkz: "Tiyatro Sevdası", (röportaj: Özge Kutlu), *Şeker Yaşam*, No: 5, Sonbahar/2012, s: 22. Eminönü/İstanbul'da Çavuşbaşı Han'da faaliyet gösteren 'Adil Yağcı müessesesi' reklam amacıyla halkın katılımda bulunabileceği bazı radyo programlarına da katkı sağlamıştır. Bu konu ile ilgili olarak bkz: *Milliyet*, 6 Haziran 1964. Vefatından sonra ailesinin verdiği teşekkür ilanı da *Milliyet*, 19 Ekim 1973'te yayınlanmıştır. Âdil Yağcı hakkında yeni bilgilerin yayınlanması bir vefa borcunun ödenmesi olacaktır.

[5] F-K Basımevi: Ferik Kalmuk Basımevi, TSEKP çevresine aittir. Matbaanın sahibi olan Ferit Kalmuk 1947 TKP Davası sanıkları arasındadır. Bkz: *1947 TKP Davası*, (der.: Rasih Nuri İleri), Tüstav yay., İstanbul-2003, ss: 144-145, 188-190.

[6] A. Sayılgan; *Türkiye'de Sol Hareketler*, s: 302'de, Şükran Kurdakul; "Elli Yıl Sonra Denizli'de", *Cumhuriyet*, 9 Aralık 1996'da *Yığın*'ın TSEKP'nin yayın organı olduğunu belirtmektedir. Arslan Kaynardağ, *Yığın* ile TSEKP arasında hukuki bir bağın olmadığını, ancak dergide

II. İçerik

Pek çok dergiden farklı olarak ilk sayısında "yayınlanış amacını",bir diğer ifade ile "çıkış manifestosu"nu yayınlamayan *Yığın*, hemen her sayısında belli bir konu üzerinde yoğunlaşmıştır. Derginin 2. sayısında "verem" hastalığı ele alınmıştır. 3. sayı "cumhuriyet ve gerçek demokrasi hiçbir zaman biri diğerinden ayrılmaz" başlığı ile yayınlanmıştır. 4. sayıda kapak olarak Atatürk deseni kullanılmıştır. 5. sayı "kadın meselesi"ne ve 6. sayı Beethoven'e ayrılmıştır. *Yığın*'da açık bir sosyalizm propagandası yapılmamış, söz gelimi, yazılarda "Sovyetler Birliği"nin adı bile pek geçmemiştir. Buna karşılık "Atatürk devrimleri" sonuna kadar savunulmuştur[7]. Pek çok sayıda özellikle Sabire Dosdoğru ve Hulusi Dosdoğru'nun yazıları ile "halk sağlığı"na özel bir önem verildiği dikkati çekmektedir.

Yığın *sayı 2, 15 Ekim 1946*

III. Yazarlar ve Çizerler

Dergide en çok yazan kalemler arasında Arslan Kaynardağ, Abdülbaki Gölpınarlı, Sabire Dosdoğru, Hüsamettin Bozok, Burhan Arpad, Suat Taşer ve Orhan Kemal başta gelmektedir. Dergide, Nâzım Hikmet'in daha sonraki yıllarda "Memleketimden İnsan Manzaraları" ve "İstiklâl Savaşı Destanı" kitaplarında yer alan bazı şiirleri imzasız ya da "İbrahim Sabri" müstearıyla yayınlanmıştır[8]. Ali Karasu imzasıyla yayınlanan şiirler de "A. Kadir"e aittir[9].

Yığın'ın ilk sayısının kapağında Franz Mazerel'in bir deseni yer almaktadır. Derginin 3., 4. ve 6. sayılarının kapağı Faris Erkman'a aittir. Derginin çeşitli

---

yazanların bu partiye mensup ya da eğilimli kişiler olduğunu belirtmiştir. Dergi yazarlarından Müntekim Öçmen, Hulûsi Dosdoğru ve bazı kapakları çizen Faris Erkman'ın TSEKP davası sonucu hüküm giymesi ile ilk sayıda *Sendika* gazetesi ile ilgili bir duyurunun yer alması bu iddiaları güçlendirmektedir.

[7] Bu konuda geniş bilgi için bkz: M. Bülent Varlık; "*Yığın*'ın Kemalizm'e Bakışı", *Mülkiyeliler Birliği Dergisi*, c: XXI, No: 202, Ağustos/Eylül-1997, ss: 54-59

[8] Şükran Kurdakul; "Yalan Toplumu, Yasak Toplumu", *Cumhuriyet*, 17 Haziran 1996. Asım Bezirci; *Nâzım Hikmet/Yaşamı, Eseri, Sanatı*, Amaç yay., 2. baskı, İstanbul-1989, s: 165'te Nâzım'ın *Yığın*'da "Nurettin Eşfak" müstearıyla yazdığını kaydetmektedir, ki bu bilgi doğru değildir.

[9] Şükran Kurdakul; "Yalan Toplumu, Yasak Toplumu", *Cumhuriyet*, 17 Haziran 1996.

Komünist tahrikâtına karşı alınan tedbirler

Sıkı Yönetim Komutanlığının tebliği

Mahkûm komünistler veya müfrit komünist fikirli kimseler tarafından kuru'an Türkiye Sosyalist Emekçi Partisi ile Sosyalist Parti Merkez ve Şubeleri, İstanbul İşçi Sendikaları Birliği, İstanbul İşçi Klübü kapatıldı

Kapatılan gazete ve mecmualar

Komünist fikirler yayan Sendika, Ses, Noror, Gün, Yığın, Dost gazete ve dergileri kapatıldı

Yarın ve Büyük Doğu gazeteleri de 4 ay tatil edildi

Komünist propagandası taşıyan her türlü yazının, Sıkı Yönetim dahilindeki illere girmesi ve bu illerde basılıp satılması yasak

Sıkıyönetim bölgesi içinde genel güveni sağlamak görev ve sorumluluğu altında bulunan komutanlık, hududu içindeki illerde aşağıdaki tedbirlerin alınmasına lüzum görmüştür:

1 — Mahkûm komünistler veya müfrit komünist mefkûreli kimseler tarafından örtülü bir şekil altında kurularak memleket içinde içtimaî bir zümrenin diğerleri üzerinde tahakkümünü tesise ve mevcut iktisadi ve içtimaî nizamları bozmağa çalıştıkları anlaşılan Türkiye Sosyalist Emekçi ve Köylü Partisi ile Türkiye Sosyalist Partisi merkez ve şubeleri ve mevcut sendikalardan bu partiler veya onlardan aldıkları direktifle hareket eden kimseler tarafından kurularak ve kendi maksatlarına göre sevk ve idare edilenleri ve İstanbul İşçi Sendikaları Birliği ve İstanbul İşçi Kulübü kapatılarak faaliyetlerine son verilmiştir.

Sıkıyönetim K. Asım Tınaztepe

2 — Bu partilerin fikirlerini yayan Sendika, Ses, Noror, Gün, Yığın ve Dost gazete ve dergileri ve bunların matbaaları kapatılmıştır.

3 — 9 Aralık 946 tarihli nüshasında belirmiş olduğu veçhile memleketin siyasî ve hukukî nizamını bozma yolunda propaganda yapan Yarın gazetesi ve matbaası dört ay için kapatılmıştır.

4 — İrticaî mahiyette yaydığı fikirlerle, emniyet bakımından zararlı görülen Büyük Doğu dergisi ve matbaası 4 ay için kapatılmıştır.

5 — Komünist propagandasını taşıyan her türlü yazının Sıkıyönetim hududu dahilindeki illere girmesi ve bu illerde basılıp satılması yasaktır.

Sıkıyönetim K. Korg.

Asım TINAZTEPE

17.12.1946

Vatan

Bülent Erdem Arşivi

sayılarında Nuri İyem, Kathe Kolwitz, Picasso ve Fethi Karakaş[10] gibi sanatçıların eserlerine de yer verilmiştir.

IV. *Yığın*'ın Kapanışı

Yığın, 6. sayısının yayınlanmasının hemen ardından, 16 Aralık 1946 tarihinde Sıkıyönetim Komutanı Korgeneral Asım Tınaztepe imzasını taşıyan bir "tebliğ" ile kapatılmıştır. Aynı tebliğ ile TSEKP, Türkiye Sosyalist Partisi, İstanbul İşçi Sendikaları Birliği ve İstanbul İşçi Kulübü de kapatılmış, kapatılan partilerin fikirlerini yaydığı iddiası ile *Sendika*, *Ses*, *Nor Or*, *Gün* ve *Dost* gazete ve dergileri-

[10] 1916'da doğdu. Bir süre Galatasaray Lisesi'nde okudu. Daha sonra İstanbul Güzel Sanatlar Akademisi'nde misafir öğrenci oldu. "Yeniler Grubu"nun kurucuları arasında yer aldı. Çeşitli sergilere katıldı. 9 Mart 1977'de İstanbul'da vefat etti.

nin faaliyetine de son verilmiştir. Ayrıca, *Yarın* gazetesi ile *Büyük Doğu* dergisinin 4 ay süreyle kapatılması da kararlaştırılmıştır[11].

V. Açıklamalı Bibliyografya

A.B.; "Radyomuzun Hali", No: 4, 15 Kasım 1946, s: 13.

Adıvar, Halide Edip; "Kadın Çalışacaktır/ Çünkü Emek Her İnsan İçin Bir Realitedir", No: 5, 1 Aralık 1946, ss: 9-10. ["Kadın Çalışmalı mı, Çalışmamalı mı?" konulu münazaranın jüri üyesi olan Adıvar'ın *Akşam* gazetesinde yayınlanan makalesinden seçme bölümler].

Akal, Haşmet; "Kathe Kollwitz/ Onun Sanatı Ağlayanlara Teselli, Kendileri İçin Yaşıyanlara Bir Kâbustur", No: 3, 1 Kasım 1946, ss: 14-15.

Arpad, Burhan; "Dünyayı Altı Yıl Felâkete Sürükliyen Ortaçağ Rejimiyle Alman Millî Şuuru Arasındaki Münasebeti Anlamak İçin Çapraşık Hesaplara İhtiyaç Var", No: 4, 15 Kasım 1946, ss: 4-5.

Arpad, Burhan; "Burun ve Eller", No: 5, 1 Aralık 1946, ss: 12-13, [deneme].

"Aşiyan'ı Ziyaret", No: 1, 1 Ekim 1946, ss: 8-9.

"Atatürk İnkılâbı ve Tarikatlerin Kaldırılışı", No: 2, 15 Ekim 1946, s: 3.

"Atom Enerjisi/ Dört Bilgin Konuşuyor", (der: Nevzat Hatko), No: 5, 1 Aralık 1946, s: 15. [Dr. C. Bernard, Karl Hirs, Rubinstein ve Jolio Curie'nin görüşleri].

Barikat, Arif; "Vatan", No: 6, 15 Aralık 1946, s: 11, [şiir].

Bilbaşar, Kemal; "Kaymaklı Tavukgöğsü", No: 1, 1 Ekim 1946, ss: 13-15, [öykü].

Boran, Behice; "İleri Sanat, Geri Sanat/ İleri Sanat Realist ve İnkılâpçı Sanat Olduğu İçin Zamanının Sosyal Meselelerine Lâkayt Kalamaz. İleri Olmak İçin Sanatkârın Mutlaka Her Eserinde İstismardan, Sefaletten, Hürriyetten Bahsetmesi Gerekmez Ama İstismarın, Hürriyetsizliğin Hüküm Sürdüğü Bir Devirde İleri Sanat Bu Meselelere Sağır da Kalamaz", No: 6, 15 Aralık 1946, ss: 4-5, 15.

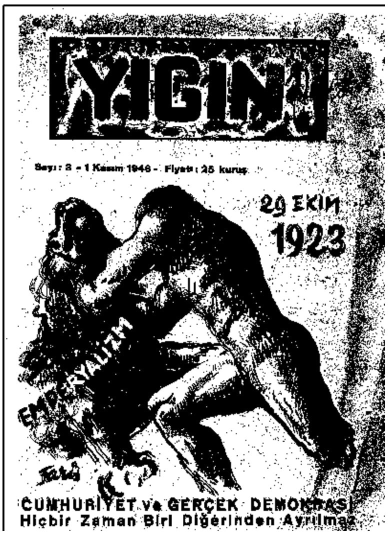
Bozok, Hüsamettin; "Kitap Yakmak Yok", No: 1, 1 Ekim 1946, ss: 12, 15.

Bozok, Hüsamettin; "Hüseyin Rahmi Gürpınar/ Bir Halk Romancısının Sanatından Bir Yaprak", No: 5, 1 Aralık 1946, ss: 6-7, 14-15.

Bozok, Hüsamettin; "Rüzgârlarım Konuşuyor", No: 3, 1 Kasım 1946, s: 3. [Cahit Irgat'ın kitabının tanıtımı]

---

[11] "Sıkı Yönetim Komutanlığının Tebliği", *Vatan*, 17 Aralık 1946. Tebliğ metni için bkz: Alpay Kabacalı; *Başlangıçtan Günümüze Türkiye'de Basın Sansürü*, Gazeteciler Cemiyeti yay., İstanbul-1990, ss: 158-159 ve Alpay Kabacalı; *Türk Basınında Demokrasi*, Kültür Bakanlığı yay., Ankara-1994, ss: 208-209. Vedat Günyol; "Cumhuriyet Sonrası Sanat ve Edebiyat Dergileri", s: 102 ile *Sanat ve Edebiyat Dergileri*, s: 54'te kapatılma nedeninin Nâzım Hikmet'in "Kurtuluş Savaşı Destanı"ndan bazı parçaların yayınlanması olduğunu belirtmektedir



Yığın 3, 1 Kasım 1946

"Cumhuriyet Bayramı/ Cumhuriyeti, Halkın Hâkimiyetini Kuran Rejim Olduğu İçin Benimser, Gerçekleşmesi İçin Savaşmayı Vazife Biliriz", No: 3, 1 Kasım 1946, s: 3.

Dinçer, Nabi; "Sizler", No: 6, 15 Aralık 1946, s: 11, [deneme].

"Dinde Teyemmüm Var Amma, Kültürde Teyemmüm Yoktur", No: 3, 1 Kasım 1946, ss: 4-5.

Dino, Abidin; "Sanat ve Politika/ Tip, Karakter, İhtiras İnsanlar Arasında Paylaşılmış Duyguların Çerçevesi İçinde, Yani İçtimaî ve Siyasî Şartların Işığında ve Yalnız Bu Yoldan Ebediliğe Yol Alır", No: 5, 1 Aralık 1946, s: 5.

Dosdoğru, Hulusi; "Demokratik ve Antidemokratik Kampanya/ Bugün Demokratik ve Antidemokratik Kampanya İktisadi Sahada Halkın Eşitliği Probleminin Kabulü veya Reddi Prensibi Üzerine Açılmış Bulunmaktadır", No: 6, 15 Aralık 1946, ss: 7, 15.

Dosdoğru, Sabire; "Veremle Mücadele Bir Hayır İşi, Bir Sadaka Meselesi Değil, Bir Devlet Davasıdır", No: 2, 15 Ekim 1946, ss: 8-10.

Dosdoğru, Sabire; "Hayat Standardımızın Gittikçe Düşmesine Sebeb Olan En Mühim Âmillerden Biri, Ev Buhranı", No: 3, 1 Kasım 1946, ss: 6-7.

Dosdoğru, Sabire; "Atatürk ve Türk Kadınları", No: 4, 15 Kasım 1946, ss: 7, 14.

Dosdoğru, Sabire; "Halk Sağlığı ve Sosyal Tebabet/ Hekimliğin Serbest Meslek Olarak Bir Kazanç Vasıtası Haline Sokulması Tebabetin Gayesine ve Ruhuna Aykırıdır. Kâr Vasıtası Olan Her Meslekte Bir İstismar Vardır", No: 6, 15 Aralık 1946, ss: 6-7, 15.

"Dünyadan Haber: Henri Mougin'in Ölümü-Gömülen Kitap-Bir Fransız Dostu- Harb ve Edebiyat", No: 1, 1 Ekim 1946, s: 2.

"Dünyadan Haber: Herbert Wells'in Ölümü-Dünya Üniversiteliler Kongresi-Romanya'da Tercüme Faaliyeti-Film Festivali-Paul Nizan", No: 2, 15 Ekim 1946, s: 2.

"Dünyadan Haber: Kadınlar Yemin Ettiler-Lajos Zilahy'nin Jesti-Film Festivalinde Kazananlar-George Bernard Shaw-Filozof Bernard Groethuysen Öldü-Ignazio Silone", No: 3, 1 Kasım 1946, s: 2.

"Dünyadan Haber: Ferhat ile Şirin Operası-Lorka'nın Bir Trajedisi Prag'da Oynandı-Dünya Kadınları Demokratik Federasyonu'nun Çalışmaları-Polonyalı

Muharrirler Paris'te-Dünya Profesörler Teşkilatı-Elio Vittorini", No: 4, 15 Kasım 1946, s: 2.

"Dünyadan Haber: Dünya Demokrat Gençlik Federasyonu'nun Yıldönümü-Romain Rolland Kulübü-Dimitri Şoştakoviç-Bir Zenci Aktör Mükâfaat Kazandı", No: 5, 1 Aralık 1946, s: 2.

"Dünyadan Haber: İlya Ehrenburg'un Son Eserleri-1946 Nobel Edebiyat Mükâfatı-Federico Garcia Lorca", No: 6, 15 Aralık 1946, s: 2.

E.; "Konserler", No: 5, 1 Aralık 1946, ss: 4, 10.

Eluard, Paul; "Kendilerini Bir Daha Görmediklerimin Ölmezliği Adına", (çev: N. İlhan Berk), No: 2, 15 Ekim 1946, s: 11, [şiir].

"Geri Fikir ve Hareketlere Karşı Gençliğin Açtığı Savaş", No: 1, 1 Ekim 1946, s: 3.

Gölpınarlı, Abdülbâki; "İnsanı ve İnsanlığı Her Şeyin Üstünde Tutan Yunus!", No: 1, 1 Ekim 1946, ss: 6-7, 11.

Gölpınarlı, Abdülbâki; "Tevfik Fikret", No: 1, 1 Ekim 1946, ss: 8-9,10.

Gölpınarlı, Abdülbâki; "Yunus mu Yalan Söylüyor, Yoksa Oratoryo mu?", No: 2, 15 Ekim 1946, ss: 6-7.

Gölpınarlı, Abdülbâki; "Yaşayan Bilgi Lâzım", No: 4, 15 Kasım 1946, s: 6.

Gölpınarlı, Abdülbâki; "Türk Kadınının Ezelî Hakkı", No: 5, 1 Aralık 1946, ss: 9-10.

Gürhan, Rasim; "Özlü ve Plânlı Neşriyata Muhtacız/ Kontrollu ve Plânlı Neşriyat Halk Hareketi İçin Faydalıdır. Çünkü Bu Neşriyat Herşeyden Evvel Halkın Yetişmesini ve İleri Bir Neşriyatı Kavrayabilecek Bir Hale Gelmesini Gaye Edinmiştir. Söz ve Yazı Hürriyetinin Devamı İçin de Yegâne Teminat Budur. Yoksa Muayyen Bir Kliği Tatmin Etmek İçin ve Sırf Yazı Yazmak İçin Yapılan Tetkiksiz, Özsüz ve Gelişi Güzel Neşriyat Hem Boş Hem de Zararlıdır", No: 6, 15 Aralık 1946, ss: 3, 14.

Hatko, Nevzat; "Sanat-Siyaset-Politika/Esas İtibariyle, Bugün, Sanatta Politika ve Siyasetin Düşmanı Kesilenler; Halk Yığınlarının ve Bu Yığınların Menfaatını Güden Sanatçıların Yürüttüğü Siyasetin Kendileri İçin Tehlikeli Olduğunu Sezenlerdir", No: 6, 15 Aralık 1946, ss: 13-14.

"Hürriyet, Hürriyet!", No: 2, 15 Ekim 1946, s: 4, [anekdot].

Irgat, Cahit Saffet; "Ana Cadde", No: 2, 15 Ekim 1946, s: 7, [şiir].

Irgat, Cahit Saffet; "Unutulmaz Şarkı", No: 5, 1 Aralık 1946, s: 11, [film eleştirisi].

İbrahim Sabri [Nâzım Hikmet]; "Nigâr ile Mustafa", No: 1, 1 Ekim 1946, s: 16, [şiir].

İbrahim Sabri [Nâzım Hikmet]; "Ölüme Dair", No: 2, 15 Ekim 1946, s: 16, [şiir].

"Kadın Çalışıyor/ Bir Avuç Zengin Kadının Çalışması Sadece Bir Lüks Olduğu İçin, Bu Kadınların Çalışması veya Çalışmaması İçin Yapılan Münâkaşalar da Sadece Bir Lükstür", No: 5, 1 Aralık 1946, s: 3.

Karasu, Ali [A. Kadir]; "Şarkılar", No: 1, 1 Ekim 1946, s: 5, [şiir].

Karasu, Ali [A. Kadir]; "Cibali", No: 3, 1 Kasım 1946, s: 7, [şiir].

Karasu, Ali [A. Kadir]; "Bir Kayısı Ağacı", No: 5, 1 Aralık 1946, s: 16, [şiir].

Katz, H. W.; "Sonsuz Kaçış", (çev: Burhan Arpad), No: 6, 15 Aralık 1946, ss: 12-13, [Katz'ın *Pişmanlar* adlı romanının ilk bölümü].

Kaynardağ, Arslan; "Şarlo'nun Yeri Demokrasi Cephesinin Ön Safındadır", No: 2, 15 Ekim 1946, ss: 5, 13.

Kaynardağ, Arslan; "Ortaköy Harabelerine Sığınan İşçiler! Buralarda Yaşanmaz, Sadece Çürünür!", No: 3, 1 Kasım 1946, ss: 8-9.

Kaynardağ, Arslan; "İstiklâl Savaşımızı Canlandıran Halk Resimleri/Halk Resminin Tarihimizde Daha Başka Örnekleri de Var", No: 4, 15 Kasım 1946, ss: 8-9, 15.

Kaynardağ, Arslan; "Siyasi Partiler", No: 2, 15 Ekim 1946, ss: 3, 10. [Niyazi Berkes'in kitabının tanıtımı]

Kaynardağ, Arslan; "Stefan Zweig'ın Bir Eseri", No: 5, 1 Aralık 1946, s: 3. [Burhan Arpad tarafından çevrilen *Yıldızın Parladığı Anlar*'ın tanıtımı].

Kaynardağ, Arslan; "İşçiye ve Halk Yığınlarına Hitabeden Yeni Bir Felsefe Kitabı/ Bütün Dünyadaki Halk Yığınlarının Olduğu Kadar, Memleketimizin de En Kısa Zamanda Bu Eserin Tercümesine Kavuşturulması Elzemdir", No: 6, 15 Aralık 1946, s: 10. [Politzer'in *Felsefenin Temel İlkeleri*'nin Fransızcasının tanıtımı ve "Doğru Şuur ve Yanlış Şuur" bölümünün çevirisi].

Kemal, Orhan; "Bir Takım İnsanlar", No: 3, 1 Kasım 1946, ss: 10-11, 15, [öykü].

Kemal, Orhan; "İşsizlik", No: 6, 15 Aralık 1946, s: 5, [şiir].

"Kitaplar: Sığınak-Vatansız Çocuk-Strasti Mordasti-Aganta Burina Burinata", No: 1, 1 Ekim 1946, s: 3. [Samim Kocagöz, Ingrit Keun, M. Gorki ve Halikarnas Balıkçısı'nın eserleri hakkında kısa bilgi].

"Kitaplar: İslâmiyette Sosyalizm-Yine Sabah Oldu-Aşk ve Sümüklüböcek", No: 6, 15 Aralık 1946, s: 14, [Faik Bercavî, E. Hemingway ve Fuat Hop-Tuna Baltacıoğlu'nun kitapları hakkında kısa bilgiler].

Lâv, Ercüment Behzat; "Şiir", No: 5, 1 Aralık 1946, s: 11, [şiir].

[Nâzım Hikmet]; "İstiklâl Savaşı Destanı'ndan: Şoför Ahmet", No: 3, 1 Kasım 1946, s: 16, [şiir].

[Nâzım Hikmet]; "İstiklâl Savaşı Destanı'ndan: Hikâye-i Arhavili İsmail", No: 4, 15 Kasım 1946, s: 16, [şiir].

[Nâzım Hikmet]; "Kadınlar", No: 5, 1 Aralık 1946, s: 8.

Öçmen, Müntekim; "Kadın Meselesi Bir Muamma mı?", No: 5, 1 Aralık 1946, ss: 8, 15.

Patacis, Sotiris; "Ölüler şarkısı", (çev: Nevzat Hatko), No: 4, 15 Kasım 1946, ss: 10-11, 14-15.

Saffet [Korkut]; "Dram Sanatı", No: 2, 15 Ekim 1946, ss: 12-13. [Yazının sonunda Prof. Saffet [Korkut]'in bir fotoğrafı ve bibliyografyası bulunmakta].

"Sardalya Sokağı", No: 4, 15 Kasım 1946, s: 2. [Steinbeck'in Behice Boran tarafından çevrilen kitabının tanıtımı].

Sayılgan, Aclan; "Bir Sigara Yaktığın Zaman", No: 3, 1 Kasım 1946, s: 13, [şiir].

Solok, Cevdet Kudret; "Bizim Sokak", No: 2, 15 Ekim 1946, ss: 14-15, [öykü].

Yığın*'ın "Kadın Meselesi" dosyası ile çıkan 5. sayısı, 1 Aralık 1946*

Sönmezler, Kemal; "Yeni Açılan Resim Sergisi", No: 4, 15 Kasım 1946, ss: 13, 15.

Şalyapin; "Dostum Gorki", No: 1, 1 Ekim 1946, ss: 4-5.

Şardağ, Rüştü; "Wells'in Arkasından", No: 5, 1 Aralık 1946, ss: 4, 15.

Şaşıoğlu, Ahmet; "Bir Dâhinin Hayatı: Beethoven/ Nefes Almak İçin Haykırdığı İlk Andan İtibaren Daima Haykırdı; Sefalete Haykırdı, Haksızlığa Haykırdı, Hürriyetsizliğe Haykırdı ve Geniş Halk Yığınlarının Hasretini Çektiği Saadetin Bütün Engellerine Haykırdı", No: 6, 15 Aralık 1946, ss: 8-9, 15.

"Tarih Karşısında Atatürk/ Atatürk Türkiye'yi İleri Bir Merhaleye, Sağa Değil Sola Götürmek İsteyen Bir Mücahitti", No: 4, 15 Kasım 1946, s: 3.

Taşer Suat; "Cefayı Çeken Eller", No: 1, 1 Ekim 1946, s: 11 [şiir].

Taşer, Suat; "Gözlerim Uzaklarda", No: 3, 1 Kasım 1946, s: 7, [şiir].

"Toprağı Bol Olsun!", No: 2, 15 Ekim 1946, s: 4. [*Yeni Adam* dergisinin kapanması üzerine yapılan bir değerlendirme]

Toprak, Ö[mer] F[aruk]; "Vatan Şarkısı", No: 4, 15 Kasım 1946, s: 5, [şiir].

"Verem Var, Verem", No: 2, 15 Ekim 1946, s: 9.

Whitman, Walt; "Şarkım", (çev: İbrahim Gökbakar), No: 6, 15 Aralık 1946, s: 16, [şiir].

"Yarı Şaka, Yarı Ciddi: Bir İflas Bandırası-Zavallı Reşat Halil!-Sevsinler!-İki Telâkki Tarzı", No: 3, 1 Kasım 1946, s: 12, [siyasi/mizahî eleştiriler].

"[Yarı Şaka, Yarı Ciddi]: Dostlar Alış Verişte Görsün-Kılık Meselesi-Kadın Evine mi Dönsün-Kuru Gürültü", No: 4, 15 Kasım 1946, s: 12, [siyasi/mizahî eleştiriler].

Yermilov, V.; "Çehov'un Eserlerindeki Kadın Kahramanlar", (çev: Ali Konuk), No: 3, 1 Kasım 1946, s: 13.

"Yüksek Öğrenim Gençliğinin Fikret'e Gösterdiği Saygı", No: 1, 1 Ekim 1946, s: 3.

Ek: 1

Cumhuriyet Bayramı

Cumhuriyeti, halkın hâkimiyetini kuran rejim olduğu için benimser, gerçekleşmesi için savaşmayı vazife biliriz.

Cumhuriyet cumhurun reyine dayanan rejim olduğu için hakikî bir demokrasinin ifadesidir. Padişahı, saltanatı niçin yıktık? Çünkü padişah ve saltanat rejimi, geniş halk kitlelerinin reyine dayanan, halk tarafından kurulmuş, halkın menfaatine işleyen rejim değildi. Bu rejim ancak idare mevkiini ellerinde tutanların, bu halkın tepesinde saltanat kuran bir sınıfın rejimiydi. Sarayın etrafında toplanan eşraf ve ekâbiri, köyde mütegallibeyi, ırgatları boğaz tokluğuna çalıştıran ağaları, köylüyü soyan simsarı ve mürabahacıyı, şehirde kendi kârı uğruna bütün bir milleti köle gibi kullanan hâkim sınıfı korur; hayatı alnının teri, elinin emeğiyle kazananları mutlak bir sefalete mahkûm ederdi.

Saltanatı, halkın reyine dayanan, halk tarafından, halkın menfaati için işleyen bir rejim olmadığı için yıktık, cumhuriyeti kurduk.

Bizim anladığımız cumhuriyet, bu hakikî demokrasiyi kuran rejimdir ve rejimlerin en mütekâmil şeklidir. Bu hakikî demokrasiye varmak için, cumhuriyet idaresi içinde dahi buna mâni olanlar varsa, bunlarla mücadele bütün vatandaşların, işçilerin, köylülerin en birinci vazifesidir. Çünkü bu haklarına sahip olmıyan bir halk, ne cumhuriyet, ne de demokrasiye kavuşmuş değildir.

Demokrasi, başta saltanat süren bir zümrenin, bir sınıfın menfaatlerini korumak için yüzlere geçirilmiş bir maske değildir. Bu maskenin altında halk namına, millet namına, vatan namına, geniş halk kitlelerini ızdıraba mahkum edenler, onların reylerini hiçe sayıp cebir ve zorla saltanat sürmek isteyenler, hayatın ve hâdiselerin seyri içinde yüzlerindeki maskeleri düşürmiye mahkûmdurlar. 1914-18 harbinden sonra Almanya'da kurulan cumhuriyet diktatörleri gibi.

Diktatörle cumhuriyet birbirine zıt iki mefhumdur. Hâkim bir sınıfın idaresiyle, halkın hâkimiyeti biribirine zıt iki idare şeklidir. Hâlkın hakim olduğu yerde ne diktatör, ne de hâkim sınıf vardır, diktatörün ve bir sınıfın hâkim olduğu yerde ne halk, ne de halkın menfaatleri korunmuştur. Biz cumhuriyeti, halkın hâkimiyetini kuran rejim olduğu için benimser ve tahakkuku için savaşmayı vazife tanırız.

Halkın reyine dayanan bir cumhuriyette ne sultanların, ne ekâbirin, ne eşrafın, ne ağniyanın, ne de idarî ve askerî amirlerin tahakkümü vardır. Bütün vatandaşlar kanun nazarında olduğu gibi, içtimai haklar, insan hakları bakımından da müsavidirler. Irk, din, mezhep, cins farkı da yoktur. Üzerinde yaşadığımız bu toprak, bu toprağı beraber eken, bu toprağı mamur etmek için emek sarfeden bütün insanların müşterek vatanıdır. Böyle bir cumhuriyette yaşamak her vatandaş için en büyük bayramdır.

Bugün kutladığımız cumhuriyet, bize hakiki bir demokrasinin temelini kurduğu için bizim bayramımızdır. Bu temelin üzerinde hakiki bir demokrasinin binasını kurmak ve bunu korumak da bizim en büyük vazifemizdir. Çünkü cumhuriyet, ne halk yığınlarını aldatmak için bir formül, ne de muayyen şahısların ve zümrelerin menfaatlerini sağlamak için halkın ağzına çalınmış bir parmak baldır.

İstiklâl Harbi'nde emperyalist ordularına karşı kanını döken, bu vatanı bir müstemleke yapmak için boğazımıza sarılanlara karşı müdafaa eden bu memleketin işçisi, köylüsü, esnafı ve bütün bir halkıdır. Hariçten gelen soyguncuyu nasıl büyük bir savletle koğmuş, cumhuriyeti kurmuşsak, bugün de hariçten ve dahilden bu cumhuriyeti yıkmıya ve çürütmiye çalışanları yine böyle bir halkın mukavemeti ile yıkmalıyız. Millî hâkimiyet, halkın hâkimiyeti, ancak böyle bir cumhuriyette inkişaf edebilir. Hâkim ve mahkûm, efendi ve köle, ecir ve mütegallibe cumhuriyet rejiminin tasfiye ettiği mütehaselerdir. Cumhuriyetimizi bu mütehaselerden temizlemek, cumhuriyetin halk hâkimiyeti rejiminin omuzlarımıza yüklediği vazifedir. Ancak halk kitlelerine bu hâkimiyeti temin eden cumhuriyet, hakiki bir cumhuriyet ve demokrasidir. Böyle bir cumhuriyette yaşamak en büyük bayramdır.

Yığın, No: 3, 1 Kasım 1946, s: 3.

Ek: 2

Dinde Teyemmüm Var Amma, Kültürde Teyemmüm Yoktur...

Konseri, operayı, filmi, radyoyu notayı ve bunlara ait vasıtaları, işçinin, köylünün ve bütün halkın kolayca anlıyabileceği nimetler haline getirmek lâzım.

Cumhuriyeti kabul edeli müzik terbiyesinde garp müziğini esas aldık. Yirmi üç seneden beri mekteplerdeki müzik öğretimini, haftada bir saat olarak garp müziği üzerinden yaparız. Yedi sekiz seneden beri, Ankara'da kurduğumuz Devlet Konservatuvarı opera temsillerile de, bu görüşümüzü âdeta sahneden desteklemekteyiz. Operanın, bugünkü dünyadaki şüpheli durumu bizim için mühim değil. Türkçenin garp müziğine uyması, garp müziğini insan sesile yaymak ve dolayisile memleketimizde bir geçmişi olmıyan insan sesinin çeşitlerini tanıtmak gibi güzel imkânlarla dolu olması bakımından, operanın bizim için büyük bir özelliği var. Mesele, operanın, müzik terbiyesinde bizim ihtiyaçlarımıza ne nisbette cevap verdiği ve bizi ne nisbette ihtiyaçlandırdığıdır. İş bu noktaya gelince söylenecek en cömert söz şudur:

Yedi sekiz seneden beri, bu opera temsillerile, ancak ikiyüzbin vatandaş temasa gelebildi. Onsekiz milyon altıyüzbin insanın, bundan haberi bile yok!

Halbuki, Ankara'da Devlet Konservatuvarı'nın kurulmasile, opera temsillerinin başlaması ve yedi sekiz seneden beri devam etmesi az iş değildir. Fakat geri kalan onsekiz milyon altıyüzbin vatandaşın da, bu temsillerden faydalanması ve bir takım itiyatlar alması şöyle dursun, sadecebu temsilleri bir defa görebilmesi için altıyüz sene lâzım!

Sultan Mahmut zamanında başlıyan orkestra hareketinden, bu güne gelinceye kadar ancak bir orkestra kurabildik. Şimdiye kadar açabildiğimiz bütün resmî ve hususî müzik okulları, bu biricik orkestrayı bile besliyecek halde değil. Daha evvelki hareketleri ciddiye almayıp yalnız Cumhuriyet devrinden başlıyalım: Bugünkü kalitesile memleketimizde daha beş orkestraya kavuşabilmemiz için kaç yıl lâzım acaba?

Ciddî mânada bir müzik terbiyesi, orkestraların, koroların, solistlerin ve konserlerin adedi demektir. "Kemiyet yeni keyfiyetler doğurur". Bundan gayrısı ise lâftır.

Bizler hep "istidat" ve "ferdî gayret" hallerile büyüdük. Bir nesil içinde bir tane insan bir işe başlar, dokuz yüz doksan dokuz tanesi imkânsızlıklar, zaruretler, akla gelen gelmiyen çeşit çeşit düzensizlikler yüzünden dökülür. Bir tanesi her nasılsa, ya parasının, ya bildiğinin himayesinde, yahut da her hangi bir tesadüfle bu badireyi atlatıp ayakta kalır. Derhal bunun adı "Allah vergisi" ve "ferdi gayret" olur. Halbuki, halbuki işler ne kadar başka türlü. İstidat ancak bir noktadan sonra başlar. O noktaya kadar, hayat ve çalışma şartları yerinde olan bin insandan en az dokuz yüz tanesi gelebilir.

1936'da komşu memleketlerden birinin bir konservatuvarını gezen müzikçilerimiz gördüklerini hayretlerle anlatıyorlardı: Onüç ondört yaşındaki çocuklardan dokuz on tanesi bir araya gelip orkestrada birinci keman çalar, yahut etüd yapar gibi konserto çalıyorlar. Nasıl yapıyorlar? Nasıl yetişmişler?

* *

Alaturka mı? Alafranga mı?

Meselenin alaturka, alafranga meselesi olmayıp, sadece Türk musikisinin inkişafı meselesi olduğunu, yapılan münakaşalara bakarak hâlâ anlamadığımızı söylemek garip gelmesin. Alaturka denen müziği yermek isteyenler, onun Arap, Acem yahut daha doğru olarak Roma-Bizans müziği olduğunu, bizim müziğimiz olmadığını söylüyorlar. Müziğimizin geri oluşunun sebebi demek bu imiş! Hakikat şu ki, gerek din, gerek kültür benzerlikleri bakımından müzikleri de birbirine benzeyen iki âlem var: Şark âlemi, Garp âlemi.

Yanyana ve aynı şartlar içinde yaşayan medeniyetler, ister istemez birbirine benzemiş ve hiç bir zorlamaya kulak asmadan birbirine sızmıştır. Vaktile böyle olduğundan dolayı, bugün kuzeyde bir melodi, sınırın bir tarafında Türkçe söylenir, öbür tarafında Arapça. Garba gidin; melodiler balıklar gibi bir Anadolu yakasına, bir Adalara ve Balkanlar'a zıplar. Balkanlar'da Bulgarca, Sırpça, Rumca söylenir, Anadolu'da Türkçe. Doğu Anadolu ve bütün Kafkas memleketleri aynı

türküleri söylüyor; hattâ aynı hikâyeleri kimi Türkçe, kimi Ermenice, kimi Azerî şivesile, kimi Gürcüce, kimi de İran dilile. Toprakları siyasi sınırlar[l]a ayrılmış memleketlerin halkları, böylece kucaklaşıp duruyorlar.

Dış görünüşüyle birbirine benziyen bugünkü Avrupa milletleri müziği, bundan altı yedi asır evvel de birbirine benziyordu. Alışık olmayan kulaklar için ilk intiba olan bu dış benzerlik bozulmadan bu müzik, sosyal şartların gelişmesine bağlı olarak gelişti ve derinleşti.

Müziğimizde yalnız Hafız Post Dede, Tamburi Cemil değil, Frikyalılar, eski Yunanlılar, Bizanslılar, Selçuklular ve bu yurtta medeniyet kurmuş kavimler, kabileler devam ediyor ve bizim kültür hazinemize teşkil ediyor.

Dünyanın oluşu içinde değişip gitmekte olan sosyal şartlar, daima bu hazineyi yeniden yeniye eritiyor ve kendi potasına döküyor. İçinde yaşadığı devrin yaşayışına ve anlayışına göre yeniden şekillendiriyor.

Alaturkanın kaldırı[la]cağı, kaldırılması lâzım geldiği, bugünkü zihniyetimize uymadığı lâfı edildikçe, alaturkacıların telâşa düşmelerine şaşıyoruz. Kim koymuş, kim kaldırıyor? Yoksa: "Bugünkü zihniyetimiz" diye yaşadığımızın dışında bir zihniyet mi var? Bütün azaltmalara rağmen bugünkü hakikat, alaturkanın hiç bir devirde bu kadar yayılmadığını gösteriyor.

Kadın ve erkek okuyucunun bu kadar bol yetiştiği başka bir devir var mı? Hangi devirde yazlık kışlık salonlarında, gazinolarında alaturka müzik san'atkârlarının bu kadar pahalıya angaje edildiği görülmüştür? İnkılâptan sonra ortaya çıkan bugünkü orta sınıf gittikçe artan bir kalabalıkla bu gazinoları dolduruyor. Değişen devir, zihniyetile de, vasıtalariyle de ancak bunu yapabiliyor. Dede'nin ve Itri'nin yerini alan bugünkü bestecilere sadece bu cılk kalabalığın insiyaklarını beslemekle geçinip gidiyor. Yani bu şartlar, garptan da olsa ancak kendine uygun olanı alıyor.

Alaturka musikinin bütün ifade kudreti, cinsî insiyaklar, hatta dalaletler üstünde toplanır. Çünkü bütün divan edebiyatının en kuvvetli tarafı budur. Müzik, daima fikri takip etmiştir. Yani fikir ne ise zikir o olmuştur.

Fasıl musikisi dediğimiz orta üst ve sınıf musikisi anlaşılması mümkün olmayan bu türlü kaprislerle kıvrılır gider. Kadın, müzik yapmaz, cilve yapar. Erkek müzik yapmaz, cilve yapar. Sazlar müzik yapmaz, cilve yapar. İtibarda olan bir şey var: Cilve. Dalkavukluk da bunun bir başka şekli değil mi? Fakat bunda musikinin kabahati ne ki daima ona hücum edilir? Ses, yalvarmakta da, methetmekte de, küfretmekte de, isyan etmekte de kullanılır; ferdin ve cemiyetin o andaki zihniyetine ve karakterine göre.

Kitleyi birbirine bağlamakta millî kültürün dil kadar mühim bir halkası olan müzik üzerinde konuşulurken neden daima bir alaturka, alafranga çıkar acaba? Bunun bir şapka ve alfabe meselesi olmadığını akılda tutmak lâzım.

Cemiyetin ihtiyaç olarak duymağa başladığı teknik de, vasıta da kolayca girip yerleşiyor. Duymadığı ise yetmiş sene özenilse yine eğreti olarak kalıyor. Bunca yıl önce ülkemize giren şu piyanoya bakın, halâ yerleşmiş değil. Çünkü piyano Abdülmecit zamanında kibar konakları müziğimizin tekâmülü neticesi duyulan

bir ihtiyacın zoruyla değil, bir yenilik özenmesi, alafrangalık taslama ve süslenme ihtiyaciyle ve bir saz olarak değil, âdeta bir mobilya olarak girmiştir. Servet-i Fünun şiirinde bile "ta uzaklarda"dır. Sözün kısası, müziğimiz halâ piyanonun karakterine uygun inkişafı elde edememiştir.

İnsanın kafasının, insanın ruhunun bütün nimetlerinden faydalanarak gelişmiş medeniyetler, etrafımızı sarmış bulunuyor. Korkmadan, ürkmeden, kafalarımızı, ruhlarımızı bu medeniyetler ve kültürlerle çalkalamalıyız. O zaman dilediğimiz şey, geçmiş zamanlarda olduğu gibi yeni bir kaynamayla, yine bizim karakterimizde olarak yeniden doğacaktır.

Yapılan ilk iş, bu çeşit çalışmaları bir istismar vasıtası olmaktan ve bu çeşit anlayışı bir kaç bahtiyar kişiye kaydı hayat şartiyle indirilmiş bir "Allah vergisi" olmaktan çıkarıp metodlarla, planlarla kütleye mal etmek, görmek isteyenlerin görebileceği, duymak isteyenin duyabileceği, düşünmek isteyenin düşünebileceği hale getirmek lâzım. Operaları piyano ile bucaklarda bile oynıyabilmek, küçük ses ve saz gruplariyle köy köy konserler vermek ve bu çalışmaları halk evlerinin yıllık defterlerine, raporlarına yazılacak kadar az olmaktan çıkarmak lâzım.

Garp müziğini yayma hususunda sinema, mekteplerden çok iş gördü. Fakat daha iyi iş görmesi de mümkün. Meşhur koroların, orkestraların ve solistlerin bir konserini, bir balesini arasıra aktüalite olarak filmlerin başında dinler ve seyrederiz. Bu çeşit kısa müzik filmlerini bol bol getirtip göstermesini her sinemadan isteyebiliriz.. İnsanların kalabalık bir halde bulundukları sinemada, fabrikada, mektepte, kışlada bunları yapabiliriz, bunları ve konserleri.

Konseri, operayı, filmi, radyoyu, plağı, notayı ve bunlara ait vasıtayı işçinin, köylünün ve bütün halkın kolayca anlayabileceği nimetler haline getirmek lâzım.

Garp müziği terbiyesini esas alan Milli Eğitim Bakanlığı'nın her Cumhuriyet Bayramı'nda yayınlamakta olduğu yüzlerce klasik tercümeler arasında bir tane lied albümü, bir tane arya albümü, garp müziğinin gerek tekniğine, gerek büyük ayaklarına ait bir tane esaslı kitap var mı?

Medeniyetlerin ve kültürlerin insanlardan esirgemediğini kanunlar, yasaklar, imtiyazlar kötürümleştirirse, bütün bunlar zenginlerin, bahtiyarların bir lüksü olmakta devam ederse, istiyen istediğini kolayca bulup çalışamazsa, mütehassıslar getirtip milyonlar harcanarak yetiştirilen fakülte mezunu, konservatuvar mezunu işinde ışıldamak için muhtaç olduğu aleti ve vasıtayı bütün ömrünce alamıyacak, bulamıyacak durumda bulunursa, kesmek ve takdir-i ilâhiyi beklemek lâzım. Zira, su olmadığı zaman dinde teyemmüm var ama kültürde teyemmüm yoktur.

Yığın, No: 3, 1 Kasım 1946, ss: 4-5.

Ek: 3

Tarih Karşısında Atatürk

Atatürk Türkiye'yi ileri bir merhaleye, sağa değil sola götürmek istiyen bir mücahitti

Dünyayı yeni baştan taksim için yapılan 1914-1918 emperyalist harbi ileri iki inkılâp doğurdu. Bunlardan biri 1917 Sovyet inkılâbı, öbürü garp emperyalizmine karşı son neferine döğüşerek doğan Türk inkılâbı.

Tarih Karşısında Atatürk
Atatürk Türkiyeyi ileri bir merhaleye sağa değil sola götürmek istiyen bir mücahitti

Dünyayı yeni baştan taksim için yapılan 1914—1918 emperyalist harbi ileri iki inkilâp doğurdu. Bunlardan biri 1917 Sovyet inkilâbı öbürü garp emperyalizmine karşı son neferine kadar döğüşerek doğan Türk inkilâbı.

Atatürk, Osmanlı imparatorluğunu yıkan, Sevr muahedesiyle Türkiyi bir müstemleke haline sokan garplı müstevlilere karşı doğmuş milli isyanın bir mümessili idi. İngiltere, Fransa, İtalya gibi büyük devletlerle Yunanistan, Bulgaristan gibi küçük devletlere tek başına karşı koyan Türk milleti sadece garp kapitalizmine ve emperyalizmine teslim olmamak için harp etti.

Milli İstiklâl mücadelesi sadece emperyalizme karşı yapılmış milli bir müdafaa, ileri bir inkilâp hamlesidir. Avrupa reaksiyonerleri, sanayicileri, istismarcıları bir cephede birleşmiş sanayi bakımından geri kalmış ülkeleri yutmak için harbederlerken Türkiye, bu reaksiyonerlere karşı mücadele edenlerin sarfında yer almıştı.

Bu devrede Atatürkün tarihi rolü anti emperyalist bir müsadeţenin kahramanı olmasıdır.

Tefessüh etmiş Osmanlı imparatorluğunun enkazından doğan Cümhuriyet inkilâbı kralları, krallıkları, istismarcı bir sınıf diktatorasını tutan ileri hamlelere karşı maziyi müdafaa eden milli ve beynelmilel reaksiyona karşı nasıl ileri bir hamle ise Atatürkün inkilâp adı altında meydana getirdiği bütün değişmeler de inkilâpçı hareketlerdi. 1914-1918 harbinden Atatürkün ölümüne kadar olan devre Türkiye için bir takım değişmeler devresidir.

Bu devrede Atatürkün tarihi rolü, milli ve beynelmilel reaksiyona karşı inkilâpçılığı müdafaadır.

Atatürkün inkilâp programında formüle ettiği altı umde -Cümhuriyetçi, inkilâpçı, halkçı, lâik, milliyetçi, devletçi- ileri bir inkilâbı realize etmek için konmuş umdelerdir. Atatürk cümhuriyetçidir. Kralları ve krallıkları tutarak dünyayı istismar etmek istiyen grup reaksiyonu karşısında saltanatı yıkmış, cumhurun reyine dayanarak cumhuriyet şeklini kabul etmiştir. Atatürk inkilâpçıdır. Tarihi ve maziyi, milletin tekâmül safhalarında rolünü yapmış fakat bugünkü ihtiyaçlara cevap veremiyecek hale gelmiş bir devir olarak kapamış, garbın teknik ve kültürel terakkilerine ayak uyduran yeni bir devletin bünyesini kurmayı istihfaf etmiştir. Bu gayeye varmak için maziden kalan tefessüh etmiş müesseseleri bir inkilâpçı cesaretiyle yıkmıştır.

Atatürk, umdelerinde halkçıdır. Halk için halkın reyi ile işliyen bir devlet cihazını bir umde olarak kabul etmiştir. Fakat inkilâbın ilk merhalelerinde hocalarla reaksiyonerlere karşı alınan tehdit edici tedbirler ve bu tedbirlerin devamı bu ideali tam olarak tahakkuk ettirmemişti. Sonradan hocalarla saltanata karşı, dinle devleti ayıran, halifeliği kaldıran, kara kuvvetin teşkilâtlı tecavüzünü men için lâiklik umdesiyle yol alan Atatürk, bu sahada da inkilâpçı bir rol oynamıştır.

Atatürk Büyük Millet Meclisi reisi iken

Kayıt'sız şartsız ferdin ferdi istismarına mani olmak için devletçilik umdesini kabul eden Atatürk, bu devletçiliği sosyal mânada açıkça izah etmiş değildir. Bunu bir devlet sosyalizmine varmak gayesile yaptığı söylenebileceği gibi fertlerin yapamadığını devletin yapması mânâsında da izah edilebilir. Realitedeki şekli de bu olmuştur.

Fakat bu umdelerin ve formüllerin hayattaki tatbikatı, yanlışlıkları olursa olsun Atatürkü tarihin karşısında muhakeme ettiğimiz zaman anti-emperyalist anti-reaksiyoner, inkilâpçı, terakkiperver, şark medeniyetinden garp medeyetine geçmeye taraftar, cumhuriyetçi vasıflarıyla görür, Türkiyeyi ileri bir merhaleye sağa değil, sola götürmek isteyen bir mücahid olarak kabul ederiz,

YIĞIN

Kitaplar

Sardalya sokağı

CANNERY How—Sardalya sokağı, Amerikan muharriri Steinbeck'in son neşrettiği bir romanıdır. Diğer eserlerinde olduğu gibi bu eserinde de muharririn derin samimiyetiyle karşılaşıyoruz. Saldalya Sokağı'nın insanları sanki bir avuç böcekten ibarettir Böcekler gibi bir hayat geçirirler. Fakat bir de bakıverirsiniz hayatın en mühim meselelerini en kolay bir şekilde [illegible] Romanın başında da denildiği gibi, Sardalya sokağı, yer yer [illegible], yer yer [illegible] kerhane, [illegible] kaldırımlar, ot bürümüş arsalar, [illegible] sardalya konservesi fabrikaları, eğlence yerleri, umumhaneler, küçük, içi tıklım tıklım dolu bakkal dükkânları lâbaratuvarlar ve serseri yatakları kumkumasıdır. Bir gün biri, buranın halkı için' Orospular, pezevenkler, kumarcılar, topu birden kahbe çocukları demişti ve bununla herkesi kastetmişti. Ama bu adam bu aynı insanlara bir başka gözlükle bakmış olsaydı, evliyalar, melekler, hayata kurban gitmiş olanlar, mubarek kişiler de diyebilirdi, ve bu sözler de aynı kapıya çıkardı.

Eserde klâsik romanlarda olduğu gibi bir mevzu yok. Her tarafı hayatla hadiselerle dolu. Bunun için zevkine varmak ancak kitabı okumakla oluyor.

Eseri dilimize ingilizceden çeviren Behice Boran'dır.

3

Atatürk, Osmanlı İmparatorluğu'nu yıkan, Sevr muahedesiyle Türkiye'yi bir müstemleke haline sokan garplı müstevlilere karşı doğmuş millî isyanın bir mümessili idi. İngiltere, Fransa, İtalya gibi büyük devletlerle Yunanistan, Bulgaristan gibi küçük devletlere tek başına karşı koyan Türk milleti sadece garp kapitalizmine ve emperyalizmine teslim olmamak için harp etti.

Milli İstiklâl Mücadelesi sadece emperyalizme karşı yapılmış millî bir müdafaa, ileri bir inkılâp hamlesidir. Avrupa reaksiyonerleri, sanayicileri, istismarcıları bir cephede birleşmiş sanayi bakımından geri kalmış ülkeleri yutmak için harbederlerken Türkiye, bu reaksiyonerlere karşı mücadele edenlerin safında yer almıştı.

Bu devrede Atatürk'ün tarihi rolü, anti-emperyalist bir mücadelenin kahramanı olmasıdır.

Tefessüh etmiş Osmanlı İmparatorluğu'nun enkazından doğan cumhuriyet inkılâbı kralları, krallıkları, istismarcı bir sınıf diktatorasını tutan, ileri hamlelere karşı maziyi müdafaa eden millî ve beynelmilel reaksiyona karşı nasıl ileri bir hamle ise, Atatürk'ün inkılâp adı altında meydana getirdiği bütün değişmeler de inkılâpçı hareketlerdi. 1914-1918 harbinden Atatürk'ün ölümüne kadar olan devre Türkiye için bir takım değişmeler devresidir.

Bu devrede Atatürk'ün tarihi rolü, millî ve beynelmilel reaksiyona karşı inkılâpçılığı müdafaadır.

Atatürk'ün inkılâp programında formüle ettiği altı umde; cumhuriyetçi, inkılâpçı, halkçı, lâik, milliyetçi, devletçi, ileri bir inkılâbı realize etmek için konmuş umdelerdir. Atatürk, cumhuriyetçidir. Kralları ve krallıkları tutarak dünyayı istismar etmek istiyen grup reaksiyonu karşısında saltanatı yıkmış, cumhurun reyine dayanarak cumhuriyet şeklini kabul etmiştir. Atatürk, inkılâpçıdır. Tarihi ve maziyi, milletin tekâmül safhalarında rolünü yapmış, fakat bugünkü ihtiyaçlara cevap veremiyecek hale gelmiş bir devir olarak kapamış, garbın teknik ve kültürel terakkilerine ayak uyduran yeni bir devletin bünyesini kurmayı istihfaf etmiştir. Bu gayeye varmak için maziden kalan tefessüs etmiş müesseseleri bir inkılâpçı cesaretiyle yıkmıştır.

Atatürk, umdelerinde halkçıdır. Halk için halkın reyi ile işleyen bir devlet cihazını bir umde olarak kabul etmiştir. Fakat, inkılâbın ilk merhalelerinde hocalarla reaksiyonerlere karşı alınan tehdit edici tedbirler ve bu tedbirlerin devamı bu ideali tam olarak tahakkuk ettirmemişti. Sonradan hocalarla saltanata karşı, dinle devleti ayıran, halifeliği kaldıran, kara kuvvetin teşkilatlı tecavüzünü men için lâiklik umdesiyle yol alan Atatürk, bu sahada da inkılâpçı bir rol oynamıştır.

Kayıtsız şartsız ferdin ferdi istismarına mani olmak için devletçilik umdesini kabul eden Atatürk, bu devletçiliği sosyal mânâda açıkça izah etmiş değildir. Bunu bir devlet sosyalizmine varmak gayesile yaptığı söylenebileceği gibi fertlerin yapamadığını devletin yapması mânâsında da izah edilebilir. Realitedeki şekli de bu olmuştur.

Fakat bu umdelerin ve formüllerin hayattaki tatbikatı, yanlışlıkları olursa olsun Atatürk'ü tarihin karşısında muhakeme ettiğimiz zaman anti-emperyalist, anti-reaksiyoner, inkılâpçı, terakkiperver, şark medeniyetinden garp medeniyetine geçmeye taraftar, cumhuriyetçi vasıflarıyla görür, Türkiye'yi ileri bir merhaleye, sağa değil, sola götürmek isteyen bir mücahid olarak kabul ederiz.

Yığın, No: 4, 15 Kasım 1946, s: 3.

Ek: 4

Kadın Çalışıyor

Bir avuç zengin kadının çalışması sadece bir lüks olduğu için, bu kadınların çalışması veya çalışmaması için yapılan münâkaşalar da sadece bir lükstür.

Eminönü Halkevi'nde üniversiteli gençlerin yaptığı bir münazarada, kadının çalışmaması fikri ekseriyet kazanmış. Böyle bir fikrin galebesi mürteci bir zihniyetin ifadesi midir, değil midir, bunu dahi münakaşaya lüzum yoktur. Çünkü kadının çalışması meselesi, ne bir takım mütefekkirlerin buna lüzum görmesi, ne de diğer bir takımın lüzum görmemesi meselesidir. Kadının çalışması doğrudan doğruya içtimaî bir ihtiyacın ve zaruretin neticesidir.

Köylerde kadının bir istihsalci unsur olması, köy ailesinin istihsal yekûnunu arttırmak esasına dayandığı gibi, şehirlerde, bilhassa büyük sanayi şehirlerinde kadınların fabrikalarda veya diğer müesseselerde çalışması ailenin varidat yekû-

nunu arttırmak esasına dayanır. Üniversiteli gençliğin yaptığı münazarada kadınların çalışmaması fikri galebe çaldığı için ne köy kadını, ne de diğerleri evlerine dönecek değildir. Hattâ meclis bu hususta bir kanun dahi çıkarsa, içtimai zaruret kadını saçlarından yakalayıp bu istihsal mekanizmasını[n] içine sürükliyecektir. Buna kadının umumî istihsalde sadece bir müstehlik olmasının zararlarını da ilâve edersek, çalışmasındaki içtimaî faydayı da unutmamış oluruz.

Kadın çalışmalıdır, fakat bir istismar unsuru olarak değil. Bugüne kadar, en medenî memleketlerde dahî , kadını istihsale çektikleri halde, kadına ne içtimaî, ne iktisadî, ne siyasî hakları verilmiş değildir. Kadınların seçimlerde siyasî reye sahip olması, derebeylik devrinden kalma tagallüp ve tahakkümün kalkıp kadının bazı içtimaî faaliyetlerde rol oynaması, kadının istismardan kurtulması demek değildir.

Çalışan kadının büyük ekseriyetini köylü ve işçi kadın teşkil eder. İçtimaî istihsalde büyük bir rol oynayan bu kütle her bakımdan himayeden mahrumdur. İşe giden kadın çocuklarını ya evde cahil bir ihtiyar annenin himayesine veya sokakta bırakmağa mahkûmdur. Büyük sanayi şehirlerinde amele kadınların çocuklarını himaye için açılan bakım evleri ihtiyaca nisbetle devede kulak olduğu gibi, her iktisadî buhranda en evvel kapatılan müesseseler bu bakım evleri olur. İşe giden kadın, sayine karşılık o kadar az bir ücret alır ki, "kadına verilen ücret, aynı iş için erkeğe verilen ücretin yarısıdır", evinin işi, çocukların ve erkeğinin işi de bu çalışan kadının sırtına yüklenir. Kazandığı para ile ne evine, ne de çocuklarına bakacak bir yardımcı tedarik edemez. İşte istismar edilen erkek arkadaşından iki üç misli istismar edilen işçi, kadın işçidir. Bunun için işçinin patrona karşı yaptığı iktisadî ve içtimaî mücadelede kadın işçi de aynı saftadır. Bu, süfrajetlerin zannettikleri gibi bir kadın-erkek davası değil, kadın ve erkek bir istismardan kurtulma davasıdır.

Ev ve çocuklar, kadın çalıştığı için değil, cemiyetin mekanizması kadının çalışmasını kolaylaştıracak içtimaî tedbirleri almadığı için ihmal edilmektedir. Bu zarar çalışan kadının ailesi için ne kadar büyükse, cemiyetin istihsal seviyesini yükseltmek, içtimaî yükseleşini temin etmek bakımından da o kadar büyüktür.

Bilhassa köylerde, cehalet, bakımsızlık ve köylü kadının insafsızca istismarı yüzünden kaybolan çocuklar, telâfisi mümkün olmıyan zararlardır. İçtimaî bir zaruret ve fayda olarak iş hayatına giren kadının cemiyete daha faydalı olabilmesi için, kadının iş hayatında, cemiyet hayatında, siyasî hayatta bir köle olarak değil, erkek arkadaşıyla müsavi vazife ve haklara sahip olarak çalışması lâzımdır.

Bir avuç zengin kadının çalışması sadece bir lüks olduğu için, bu kadınların çalışması veya çalışmaması için yapılan münakaşalar da sadece bir lükstür. Kadın artık istihsal mekanizmasında cemiyetin ihmal edemeyeceği bir istihsal unsurudur. Bunun içindir ki sosyalist İngiltere'de kadınların erkekle müsavi ücret alması, ev şartlarının, içtimaî şartların düzeltilmesi birinci derecede mühim meseleler arasına girmiştir. Belçika'da, Fransa'da diğer memleketlerde de çalışan erkekle çalışan kadın arasındaki farkların kaldırılması sosyal davaların başına geçmiştir. Sovyet Rusya'da ise bu mesele çoktan halledilmiştir.

Bugün bizde hâlâ kadının çalışması sanki birkaç münevverin vereceği karara bağlı imiş gibi, münazara ve münakaşa mevzuu olması sadece gülünçtür. Bugün ıztırap içinde yaşıyan, istismar edilen kadının başındaki efendilerden sadece bir isteği vardır. İnsan gibi yaşamak. Üniversiteli gençler bunun ne şekilde başarılabileceğini münakaşa ederlerse, geri kafaları aydınlatmak için çok daha ileri bir iş görmüş olurlar. Yoksa faşist Almanya'da olduğu gibi, "kadın çalışmamalıdır" şeklinde verilen bir hüküm kadınla, herşeyden evvel ana olan, vatandaş olan, insan olan kadınla ve onun mensup olduğu cemiyetle alaydır.

Yığın, No: 5, 1 Aralık 1946, ss: 3, 11.

Ek: 5

Özlü ve Plânlı Neşriyata Muhtacız

Kontrollu ve Plânlı Neşriyat Halk Hareketi İçin Faydalıdır. Çünkü Bu Neşriyat Herşeyden Evvel Halkın Yetişmesini ve İleri Bir Neşriyatı Kavrayabilecek Bir Hale Gelmesini Gaye Edinmiştir. Söz ve Yazı Hürriyetinin Devamı İçin de Yegâne Teminat Budur. Yoksa Muayyen Bir Kliği Tatmin Etmek İçin ve Sırf Yazı Yazmak İçin Yapılan Tetkiksiz, Özsüz ve Gelişi Güzel Neşriyat Hem Boş Hem de Zararlıdır.

Rasih Gürhan

Son zamanlarda neşriyat sahasında yeni bir canlılık görülmeye başladı. Türkiye'nin demokratik gelişmesini arzulayan her samimi vatansever bu hareketi bittabi memnuniyetle karşılıyor ve maddî imkânları nisbetinde bu neşriyatı takip etmeye çalışıyor. Halbuki diğer taraftan demokrasiyi hususi ve mümtaz bir zümreye has zanneden ve demokrasının böyle kalmasını arzulayan bir takım sözde demokratlar bu neşriyat gelişmesini ve halkın bu neşriyata karşı gösterdiği alâkayı huzursuzlukla seyretmekte ve çamur atmak için fırsat kollamaktadır. Hattâ bazı gazetelerde şimdiden bu kabilden yazılar başlamış bile!

Bu hâdise, maalesef, memleketimizde ilk defa olmuyor ve birkaç senelik fasılalarla tekerrür edip duruyor.

Biz burada, tekerrür edip gelen bu hâdisenin mürteci neşriyat tarafından ne gibi âmiller altında hazırlandığını ve bu hususta takip edilen siyasetin neden ibaret olduğunu araştıracak değiliz. Yalnız tekerrür edip duran bu hâdiselerden çıkarılması mümkün olan ve bizce, düzeltilmesi lâzım gelen bir iki noktaya temas edeceğiz.

Türk halkının eline herhangi bir amilin tesiri altında ne zaman bir hürriyet geçse, ilim veya sanat hamulesine rağmen senelerce susmak mecburiyetinde kalmış olan münevver hiçbir mes'uliyet düşünmeden ve fikirlerine şekil verecek olan maddî ve içtimaî şartların tahakkuk edip etmediğini tetkik etmeden bu hürriyeti kendi isteği ve dilediği gibi dolu dizgin kullanır ve nihayet pusuda bekleyen mürteci matbuatın tesiriyle harekete geçen hükûmetten, bir darbe yiyerek siner.

O zaman, halkın arkasından yürüyeceğini zanneden münevver büyük bir sükut-u hayale uğrar ve halkın vurdum duymazlığından şikayet eder. Hele münevverliği de pek mahdut ve sathî ise derhal marazi temayüller göstermeğe başlar, nihayet, soluğu önce küfrettiği tarafta alır. Matbuatımızda bunun yüzlerce misalini bulmak mümkündür.

Bu hareketi takip eden uzun tazyik devrinden sonra yine aynı plânsız ve mes'uliyetsiz neşriyat ve yine aynı şekilde bir tazyik devri.

Matbuat ve inkılâp tarihimiz âdeta bu hâdiselerin tekerrüründen ibarettir ve bunun için her inkılâp ve reform halk içinde hiçbir iz bırakmadan geçip gider.

Memleketimizin geçirdiği bir sürü söz ve yazı hürriyet devirlerinde yazılan ve söylenenleri bugün okuduğumuz zaman hayret ediyoruz. Bunlar arasında otuz hatta yetmiş sene önce söylenmiş bugünkünden çok daha ileri fikirlere rastlamak mümkündür. Fakat bütün bunlar neye yaramıştır? Bütün bunlar halkı bugün fal kitapları, şehvet romanları ve nihayet en adi ve havaî neşriyatı takip etmekten alakoymuş mudur? Bilâkis her hareketin, daha halka irişmeden ve onun tarafından kavranıp benimsenmeden, kısa bir zamanda mağlubiyeti, halkı bu gibi neşriyata karşı mütereddit davranmıya sevketmiş ve onu, kafasını işletmeden oyalayacak veya en geri hislerini tahrik edecek neşriyatla başbaşa bırakmıştır.

Peki o halde münevver, eline geçen fırsattan istifade etmemeli midir? Bilâkis. Yalnız münevver şunu da bilmelidir ki, halk yılların kafasına verdiği rehavetten kurtulmadıkça, fikirlere şekil verecek muayyen bir siyasi olgunluğa yetişmedikçe, yani fikirler kuvvet haline gelmedikçe, bütün yazılanlar yalnız kendisini ve etrafındakileri tatmin etmeye ve kendisini oyalamaya yarar.

Bugünkü mânâsındaki hakiki münevver, kendisini her türlü kayıtlardan azade hisseden, cemiyet üstünde -veya altında- acayip ve anormal bir mahluk değil, bilâkis bulunduğu muhitin iktisadi veya sosyal şartlarına uzun tazyik yıllarının ve bu şartların halkın üzerinde bıraktığı tesirleri ve nihayet kendi muhitinin yine kendi muhitiyle olan beraberlik ve farkını metodik ve objektif bir tarzda inceden inceye tetkik eden, hareketini bu tetkik sonunda veya bu tetkikle beraber edindiği fikirlere göre tanzim eden, nihayet hareketlerinden de netice çıkarmasını bilen bir âlimdir. Bu münevverin nazarî olduğu kadar pratik ve yol gösterici bir kıymeti de vardır. Kontrollu ve plânlı neşriyat halk hareketi için faydalıdır. Çünkü bu neşriyat her şeyden evvel halkın yetişmesini ve ileri bir neşriyatı kavrıyabilecek bir hale gelmesini gaye edinmiştir. Söz ve yazı hürriyetinin devamı için de yegâne teminat budur. Yoksa muayyen bir kliği tatmin etmek için ve sırf yazı yazmak için yapılan tetkiksiz, özsüz ve gelişigüzel neşriyat hem boş, hem de zararlıdır.

Bu münasebetle neşriyatımızın iki noksanına temas etmek istiyorum: Birincisi, neşriyatta keyfiyet yerine kemmiyete verdiğimiz ehemmiyettir. Türkiye'de maalesef, okuyucu kitlesi mahduttur. Ve bu mahdut okuyucu kitlesinin maddi imkânları da bu kitleden daha mahduttur. Yani ekmeğinden, çocuğunun nafakasından ayırıp kitap alacaktır. Bunun bu zamanda ne demek olduğunu hepimiz

biliyoruz. Binaenaleyh okuyucuya özlü ve istifade edebileceği ilmî yazılar sunmak hem bir vazife, hem bir zarurettir. Halbuki bizde aksine neşriyatımızı mecmua ve yazı bolluğu ile ölçüyoruz. Okuyucudan, kendisine bir hayli paraya ve zamana mal olacak böyle bir neşriyatı takip etmesini beklemek biraz fazla idealistlik olur. Neşriyatımızdaki ikinci noksan da, muayyen bir münevver kitlesine değil, bu kitle haricinde kalanlara hitap etmek ve ileri bir neşriyatı tanıtmak, halka sevdirmek yolunu bilmeyişimizdir. Birçoklarına böyle bir neşriyatın çok dar olan hududu içine girmek zor geliyor ve bunu fikrî hamuleleriyle mütenasip görmüyorlar. Bizce böyle bir neşriyatta öğretilecek şeylerden ziyade bu gibi neşriyattan alınacak bir çok dersler vardır. Ve bu dersler müstakbel halk kültürünün zengin hazinesini hazırlayacaktır.

Binaenaleyh, halkın demokratik gelişmesine yardım eden ve bu hareketle beraber giden az ve özlü yazılara ve bunun yanında yetiştirici ve plânlı bir halk neşriyatına muhtacız.

Yığın, No: 6, 15 Aralık 1946, ss: 3, 14.

Ek: 6

İleri Sanat, Geri Sanat

İleri Sanat Realist ve İnkılâpçı Sanat Olduğu İçin Zamanının Sosyal Meselelerine Lâkayt Kalamaz. İleri Olmak İçin Sanatkârın Mutlaka Her Eserinde İstismardan, Sefaletten, Hürriyetten Bahsetmesi Gerekmez Ama İstismarın, Hürriyetsizliğin Hüküm Sürdüğü Bir Devirde İleri Sanat Bu Meselelere Sağır da Kalamaz

Behice Boran

Saf sanat taraftarlarına göre sanatta ilerilik ve gerilik diye bir şeyden bahsedilemez. Onlara söylenecek çok söz varsa da bu yazıda onlarla münakaşaya girişmek niyetinde değilim. Sanatın sosyal tabiatını kabul edenler arasında zaman zaman rastladığım, yenilikle ileriliği birbirine karıştırmak temayülü dolayısiyle, sanatta ilerilik meselesi üzerinde durmak istiyorum.

Sanat eserleri için ilerilik, gerilik meselesi vârittir, çünkü sanat eseri mutlaka bir şeyler söyler, bir mâna ifade eder. İkincisi, eser mutlaka onun yazar sanatkârdan başka, küçük veya büyük, bir grup insan için bir mâna taşır. "Sanatkâr kendi zevki için, kendini tatmin için eser verir" gibi iddialar bu hakikatı çürütemez, zira sanatkârın böyle çalıştığı doğru bile olsa, yine eser, bir kere meydana geldikten sonra, sanatkârdan gayrı insanlara hitabeder. Okuyucusuz, seyircisiz veya dinleyicisiz sanat eseri düşünülemez. Bunun için "ne söylüyor ve kime söylüyor?" sualinin cevabına göre bir sanatkârın eserleri ileri veya geridir.

Peki, ilerinin ölçüsü nedir? İlerinin ölçüsü, sanat eseriyle, o eserin içinde meydana gelmiş cemiyet arasındaki münasebetledir. Bir cemiyetin bünyesinde onu daha ileri bir tekâmül safhasına götürecek şartlar ve aynı zamanda mevcut durumu devam ettirmiye amil olan şartlar vardır. Cemiyetin bu durumu nüfusun tabakalaşmasında ifadesini bulur; cemiyetin ilerlemesinde aktif rolü oynıyan ve

İleri sanat, geri sanat

İleri sanat realist ve inkılâpçı sanat olduğu için zamanının sosyal meselelerine lâkayt kalamaz. İleri olmak için sanatkârın mutlaka her eserinde istismardan, sefaletten, hürriyetten bahsetmesi gerekmez ama istismarın, hürriyetsizliğin hüküm sürdüğü bir devirde ileri sanat bu meselelere sağır da kalamaz

Yazan:
Behice BORAN

SAF SANAT taraftarlarına göre sanatta ilerilik ve gerilik diye bir şeyden bahsedilemez. Onlara söylenecek çok söz varsa da bu yazıda onlarla münakaşaya girişmek niyetinde değilim. Sanatın sosyal tabiatını kabul edenler arasında zaman zaman rastladığım, yenilikle ileriliği birbirine karıştırmak temayülü dolayısiyle, sanatta ilerilik meselesi üzerinde durmak istiyorum.

Sanat eserleri için ilerilik, gerilik meselesi varittir, çünkü sanat eseri mutlaka bir şeyler söyler, bir mâna ifade eder. İkincisi, eser mutlaka onu yazan sanatkârdan başka, küçük veya büyük, bir grup insan için bir mâna taşır. "Sanatkâr kendi zevki için, kendini tatmin için eser verir" gibi iddialar bu hakikatı çürütemez, zira sanatkârın böyle çalıştığı doğru bile olsa, yine eser, bir kere meydana geldikten sonra, sanatkârdan gayrı insanlara hitabeder. Okuyucusuz, seyircisiz veya dinleyicisiz sanat eseri düşünülemez. Bunun için "Ne söylüyor ve kime söylüyor?" sualinin cevabına göre bir sanatkârın eserleri ileri veya geridir.

Peki, ilerinin ölçüsü nedir? İlerinin ölçüsü, sanat eseriyle, o eserin içinde meydana gelmiş cemiyet arasındaki münasebettedir. Bir cemiyetin bünyesinde onu daha ileri bir tekâmül safhasına götürecek şartlar, ve aynı zamanda mevcut durumu devam ettirmiye amil olan şartlar vardır. Cemiyetin bu durumu nüfusun tabakalaşmasında ifadesini bulur; cemiyetin ilerlemesinde aktif rolü oynıyan ve oynıyacak olan sınıf ve zümreler vardır, mukadderatları mevcut nizama bağlı ve bunun için de mevcut nizamın müdafii, değişmenin hasmı, olan sınıf ve zümreler vardır. Cemiyet bünyesinin ve sınıf nizamının durumu fikir ve sanatta, umumiyetle sosyal değerlerde, ifadesini bulur. Bir tarafta, ileri gelişmelerin yarattığı ve inkılâpçı sınıfın ideolojisine tekabül eden bir hayat ve dünya görüşü ve bu görüş noktasından bir tabiat, insan, aşk, güzellik, sanat ve felsefe anlayışı vardır; diğer tarafta, mevcut nizamın müdafii olan sınıf ve zümrelerin kendi durumlarına uygun bir hayat ve dünya görüşü, insan, tabiat, aşk, güzellik, sanat ve felsefe anlayışı vardır. İleri sanat birincisinin, geri sanat ikincisinin sözcüsüdür.

İlerilik, gerilik, sanat eserinin mevzuunda değil, o mevzuu görüş noktasında ve yorumlama metodundadır. Sosyal mevzular kadar tabiat güzellikleri ve aşk ta ileri sanat sahasında yer alabilir; hatta iddia edebiliriz ki ileri sanat bize, devrimizin insan-insan münasebetlerinin her cephesini yorumlamalıdır, her çeşit insan tipini, insan tecrübelerini tahlil edip mânâlandırmalıdır. İleri sanat olmak için mutlaka işçiden, istismardan, sefaletten bahsetmesi gerekmez; işçiden, sefaletten bahseden geri sanat eserleri de olabilir, aşktan, sevgiliden, tabiattan bahseden ileri sanat eserleri olabildiği gibi...

İleri sanatın bir vasfı da, ele aldığı mevzuları gerçeklere uygun olarak, doğru olarak yorumlamasıdır. İleri sanat hakikatın ifadesidir. Sanatın mahiyeti, çeşitli vasıfları, üzerinde durulurken, onun, başlıca bilgi edinme yollarından biri olduğuna nadiren işaret edilir. Halbuki sanatın başlıca bir fonksiyonu, realiteyi, çeşitli tezahürlerinde, daha iyi anlamamıza, öğrenmemize hizmet edişidir. Biz okuyucular, dinleyiciler veya seyirciler, sanatkârın eserleri yoliyle kendi dar ferdî hayatımızda yaşadığımızı dolayısiyle yaşar, göremediğimizi görür, hissedemediğimizi hissederiz; veya birşeyler görüp, hissedip te mânalandıramadığımız, anlıyamadığımız tecrübeleri, anlar, mânalandırırız. Eserleri bu işi yapabildiği derecede, ve bu işi gerçeklere uygun olarak, hakikatı ifade ederek yapabildiği derecede, bir sanatkâr büyüktür ve ileridir. Sanatkâr bunu başarabilmek için zamanının ilim ve felsefe gelişmelerinden haberdar olmak zorundadır. Her devrin bir bilgi seviyesi, realiteyi en doğru olarak ifade eden bir fikir sistemi vardır. Büyük, ileri sanatkâr, devrinin ilim ve fikir seviyesini iyi bilen ve ele aldığı mevzuları, bu en gerçek fikir sistemi bakımından işleyip yorumlıyan sanatkârdır.

Şuna işaret edelim ki, ileri sanatın iki vasfı olarak ileri sürdüğümüz, inkılâpçı sınıfın ideolojisinin sözcüsü olmak ve gerçekleri doğru olarak ifade etmek, yani hakikatın sözcüsü olmak keyfiyetleri birbirinden ayrı şeyler değildir. İnkılâpçı sınıfın ideolojisine ilmî ve felsefî görüşler de dahildir. Bilgimizin gerçeklere en uygun, en doğru bir sentezini veren felsefî görüş, ilmî nazariyeler inkılâpçı sınıfın ideolojisini teşkil eder. Tarihte inkılâpçı sınıflar daima, gerçekleri diğer sınıflardan daha doğru olarak görüp anlıyabilmişler ve bu anlayışı fikir sistemlerinde ifade etmişlerdir. Çünkü fikir hayatındaki, felsefe ve ilimdeki, gelişmeler sosyal gelişmelerle birlikte gider. İleri sanat, geri sanat tefriki ele alınan mevzulara göre değil, görüş noktasına ve yorumlama metoduna göredir dedik. Bu ifade doğrudur. Fakat meseleyi bu kadarla bırakmak yanlış neticelere götürebilir. Her şey sanata konu olabilir; olabilir amma, sanat tarihine baktığımız zaman devir devir bazı konuların sanatı bilhassa meşgul ettiğini, bazı sanat cereyanlarının kuvvetlenip, diğer bazılarının za-

4

oynıyacak olan sınıf ve zümreler vardır, mukadderatları mevcut nizama bağlı ve bunun için de mevcut nizamın müdafii, değişmenin hasmı olan sınıf ve zümreler vardır. Cemiyetin bünyesinde ve sınıf nizamının durumu fikir ve sanatta, umumiyetle sosyal değerlerde ifadesini bulur. Bir tarafta, ileri gelişmelerin yarattığı ve inkılâpçı sınıfın ideolojisine tekabül eden bir hayat ve dünya görüşü ve bu görüş noktasından bir tabiat, insan, aşk, güzellik, sanat ve felsefe anlayışı vardır; diğer tarafta, mevcut nizamın müdafii olan sınıf ve zümrelerin kendi durumlarına uygun bir hayat ve dünya görüşü, insan, tabiat, aşk, güzellik, sanat ve felsefe anlayışı vardır. İleri sanat birincisinin, geri sanat ikincisinin sözcüsüdür.

İlerilik, gerilik sanat eserinin mevzuunda değil, o mevzuu görüş noktasında ve yorumlama metodundadır. Sosyal mevzular kadar tabiat güzellikleri ve aşk da ileri sanat sahasında yer alabilir; hatta iddia edebiliriz ki ileri sanat bize, devrimizin insan-insan münasebetlerinin her cephesini yorumlamalıdır, her çeşit insan tipini, insan tecrübelerini tahlil edip mânâlandırmalıdır. İleri sanat olmak için mutlaka işçiden, istismardan, sefaletten bahsetmesi gerekmez; işçiden, sefaletten bahseden geri sanat eserleri de olabilir, aşktan, sevgiliden, tabiattan bahseden ileri sanat eserleri olabildiği gibi...

İleri sanatın bir vasfı da, ele aldığı mevzuları gerçeklere uygun olarak, doğru olarak yorumlamasıdır. İleri sanat hakikatın ifadesidir. Sanatın mahiyeti, çeşitli vasıfları üzerinde durulurken, onun, başlıca bilgi edinme yollarından biri olduğuna nadiren işaret edilir. Halbuki sanatın başlıca bir fonksiyonu, realiteyi, çeşitli tezahürlerinde, daha iyi anlamamıza, öğrenmemize hizmet edişidir. Biz okuyucular, dinleyiciler veya seyirciler, sanatkârın eserleri yoluyle kendi dar ferdî hayatımızda yaşa[ma]dığımızı dolayısiyle yaşar, göremediğimizi görür, hissedemediğimizi hissederiz; veya birşeyler görüp, hissedip de manâlandıramadığımız, anlıyamadığımız tecrübeleri anlar, manâlandırırız. Eserleri bu işi yapabildiği derecede ve bu işi gerçeklere uygun olarak, hakikatı ifade ederek yapabildiği derecede, bir sanatkâr büyüktür ve ileridir. Sanatkâr bunu başarabilmek için zamanının ilim ve felsefe gelişmelerinden haberdar olmak zorundadır. Her devrin bir bilgi seviyesi, realiteyi en doğru olarak ifade eden bir fikir sistemi vardır. Büyük, ileri sanatkâr, devrinin ilim ve fikir seviyesini iyi bilen ve ele aldığı mevzuları, bu en gerçek fikir sistemi bakımından işleyip yorumlıyan sanatkârdır.

Şuna işaret edelim ki, ileri sanatın iki vasfı olarak ileri sürdüğümüz, inkılâpçı sınıfın ideolojisinin sözcüsü olmak ve gerçekleri doğru olarak ifade etmek, yani hakikatın sözcüsü olmak keyfiyetleri birbirinden ayrı şeyler değildir. İnkılâpçı sınıfın ideolojisine ilmî ve felsefî görüşler de dahildir. Bilgimizin gerçeklere en uygun, en doğru bir sentezini veren felsefî görüş, ilmî nazariyeler inkılâpçı sınıfın ideolojisini teşkil eder. Tarihte inkılâpçı sınıflar daima, gerçekleri diğer sınıflardan daha doğru olarak görüp anlıyabilmişler ve bu anlayışı fikir sistemlerinde ifade etmişlerdir. Çünkü fikir hayatındaki, felsefe ve ilimdeki gelişmeler sosyal gelişmelerle birlikte gider. İleri sanat, geri sanat tefriki ele alınan mevzulara göre değil, görüş noktasına ve yorumlama metoduna göredir dedik. Bu ifade doğrudur. Fakat meseleyi bu kadarla bırakmak yanlış neticelere götürebilir. Her şey sanata konu olabilir; olabilir ama, sanat tarihine baktığımız zaman devir devir

bazı konuların sanatı bilhassa meşgûl ettiğini, bazı sanat cereyanlarının kuvvetlenip, diğer bazılarının zayıf ve silik kaldığını görürüz. Sanat ya doğrudan doğruya veya dolayısiyle mutlaka sosyal şartları aksettirdiğinden, cemiyet şartları ve bunların doğurduğu ana davalar zamanla değiştiğinden, sanat da görüş ve muhteva itibariyle devir devir farklı vaziyetler gösteriyor. Mevcut cemiyet şartları altında sanat şu veya bu istikamette gelişince bir takım belli meseleler "sanat meseleleri" haline gelince, sanatın bu durumu, bu sanat faaliyetleri, dönüp cemiyetin gidişine tesir ediyor. Sanatın şu veya bu görüşü belirtmesi, şu veya bu meselelerin üzerinde durması cemiyette o görüş ve meselelerle ilgili gelişmeleri kuvvetlendirmeye, diğerlerini zayıflatmaya yardım ediyor.

Bu demektir ki, sanatın sosyal mahiyeti üzerinde dururken bunu sadece cemiyet bünyesinin sanat üzerine tesiri şeklinde anlamamalıdır; sanatın da cemiyet şartları üzerinde az veya çok bir tesiri vardır. Cemiyet hayatının insanların giriştikleri toplu faaliyetlerin, bütün sahaları birbirlerine karşılıklı tesirlerle bağlıdır, ama şüphesiz, her saha aynı ehemmiyette, aynı ağırlıkta değildir. Meselâ, cemiyet bünyesi sanata değil, sanat cemiyet bünyesine tabidir. Fakat, sanat diğer faaliyet sahalarından ayırdedilebilir, kendine mahsus vasıfları olan bir faaliyet olduğu için de, döner, diğer faaliyet sahaları üzerine tesir eder. Cemiyet-sanat münasebeti tek taraflı, mekanik, otomatik bir münasebet değil, diyalektik bir münasebettir. Sanatın cemiyet içinde oynadığı bir rol vardır.

Tarih boyunca sanat cemiyette böyle bir rol oynıya gelmiştir, fakat bugünün cemiyetlerinde bilhassa faal bir rol oynıyacak durumdadır. İnsan cemiyetleri tekâmül halinde oldukları için, cemiyet hadiseleri hakkında hüküm verirken yalnız "şimdiye kadar olan"a bakıp muhakeme yürütmek yanlıştır. Bugünün cemiyetleri, daha önceki devirlerden farklı olarak, kendi varlıklarının ve gidişlerinin şuuruna varmışlardır. Daha önceki cemiyet nizamlarında insanlar mevcut sistemi, müesseseleri, kanunları, çeşitli sosyal değerleri teneffüs ettikleri hava gibi tabiî, ne olduklarının farkına varmadan kabul etmişlerdir. Zaman zaman mütefekkirler cemiyetin ne olduğu ve ne olması lâzım geldiği meselesiyle meşgûl olmuşlarsa da gerçek bir bilgiye varamamışlar, nazarî spekülâsyonlardan ileri gidememişlerdir. Halbuki, bugün cemiyet hadiselerinin kanuniyetini biliyoruz, cemiyet hadiseleri sahasında gerçek, ilmî bilgiye sahibiz. Ve bu bilgi gittikçe yayılıyor. Bugünün insanları, artan bir derecede, içinde yaşadıkları cemiyet nizamının ve o nizamda kendi aldıkları mevkiin şuuruna varıyorlar. Bu şartlar altında sanat da, cemiyette kendi durumunun, oynadığı ve oynıyabileceği rolün şuuruna varıyor. İleri sanat bu şuura varmış sanattır. Sadece mevcut sosyal şartları aksettirmek, tahlil ve tenkit etmek kâfi gelmiyor, o şartları değiştirmek cemiyetin daha ileri safhalarda gelişmesine hizmet etmek gerekiyor. İleri sanat, bu faal rolü oynıyan sanattır, okuyucuların da, seyircilerin de, dinleyicilerin de bu değiştirme ve ilerletme şuurunu, şevkini kuvvetlendiren ve gerçekleri doğru görüp doğru yorumlamasıyla müsbet faaliyet yollarını belirten sanattır. Kısacası, ileri sanat, inkılâpçı sanattır.

Böylece, ilerici sanat realist ve inkılâpçı sanat olduğu için, zamanın sosyal meselelerine lâkayt kalamaz. İleri olmak için sanatkârın mutlaka her eserinde

istismardan, sefaletten, hürriyetten bahsetmesi gerekmez ama, istismarın, harp ve işsizlik sefaletinin, hürriyetsizliğin hüküm sürdüğü bir devirde ileri sanat bu meselelere sağır kalamaz; ileri ise, mutlaka, ister istemez, bu meseleler başlıca meşguliyetini teşkil eder.

Sanatta ileriliğin ne demek olduğunu belirttikten sonra, sanatta her yeniliğin ilerilik demek olmadığı kolayca anlaşılır. Geçen asrın sonlarında ve bu asrın ilk kısmında sanat âlemini alt üst eden cereyanlar ileri miydi? Resimde kübizm, ekspresyonizm ve daha bir sürü izm'lerle hüküm sürüp şimdiden maziye karışmış bulunan sanat mezhepleri, şiirde "mânası anlaşılmıyor, ama güzel" diye ortaya sürülen, sürrealist acaiplikler, "şuurun akışı"nı tasvir etmek iddiasıyla yazılıp, yazardan başkasının anlıyamadığı James Joce'vari romanlar, belki yeniydiler ama, ileri olmak şöyle dursun, bilâkis çökmekte olan bir cemiyetin sanattaki akisleriydi. Bu sanat hareketleri hem mevcut burjuva nizamına, burjuva estetik ve ahlâk değerlerine bir isyanı, hem de artık cemiyetin değerlerine inancını kaybetmiş, hayatta bir gaye ve mâna bulamıyan sanatkârın hayattan ve cemiyetten kaçışını ifade ediyor. Sıhhatli, verimli bir sanat hayatı ancak, sanatkârın kendi işinin ciddiyetine, yani hayatın bir mâna ve gayesi olduğuna ve kendi sanat faaliyetlerinin bu mâna ve gayeye bir şeyler kattığına inanmasıyle mümkündür. Hayata, insanlara inancını kaybeden sanatkâr kendi sanatının dar sınırları içine kapanıyor, cemiyete ve hayata sırtını çeviriyor. Bu vaziyette, ya kendi ferdî ruh halleriyle haşır neşir olup bunları insan münasebetlerinden, sosyal çevreden tecrit ederek ifade etmiye çabalıyor; veya muhtevayı reddediyor, ancak bir vasıta olan şekli gaye haline getiriyor, şekillerle, tekniklerle uğraşıp mücerret sanat, saf sanat yaptığına hem kendisini, hem de âlemi inandırmıya çalışıyor. Sanatta bu sapıtmalar ve onun doğurduğu arayışlar, denemeler, teknik ve şekil bakımından sanat mirasına bir şeyler vermiş olabilir, bu tekniklerden daha sonraki gerçek sanatkârlar faydalanabilirler, ama birer sanat hareketi olarak bu hareketler ve meydana koydukları eserler şimdiden sanat tarihi kitaplarının ve müzelerin malı olmuştur.

Sanatta ilerilik meselesi bu kadarla bitmiyor. İlerilik, gerilik bakımından eski sanat karşısında nasıl bir vaziyet alacağız? Muhtevanın ileriliği sanat eserini değerlendirmekte yegâne ölçü müdür? Geri muhtevalı eserlerin sanat eseri olduklarını red mi edeceğiz? Muhteva ve şeklin sanattaki yeri nedir? Bir sürü mesele ki birbirine zincirlenip gidiyor. Bu mevzulara tekrar döneceğiz.

Yığın, No: 6, 15 Aralık 1946, ss: 4-5, 15.

Ek: 7

Halk Sağlığı ve Sosyal Tebabet

Hekimliğin Serbest Meslek Olarak Bir Kazanç Vasıtası Haline Sokulması Tebabetin Gayesine ve Ruhuna Aykırıdır. Kâr Vasıtası Olan Her Meslekte Bir İstismar Vardır

Sabire Dosdoğru

Ferdlerin teker teker tedavi ve bakımını hedef tutan ferdi tebabet bu gün artık halk sağlığı bakımından temamile yetersizdir. Cemiyet içinde insan nasıl tek başına mütalea edilemezse, aynı şekilde sadece şahısları hedef tutan bir tebabet de bu gün için kitlenin sağlık ihtiyaçlarına cevap veremez. Cemiyet bir küldür; diğer bütün problemleri gibi sağlığı da bir kül halinde ele alınmak gerektir. Bu sebepten yarınki hekimliğin esas[1] "sosyal tebabet"dir. Diğer ihtisas şubeleri ise sosyal hekimliğin birer yardımcı kolu olacaktır.

Tebabette esas "halk sağlığını koruma" olunca bu yardımcı şubelerin de şimdi son derece yüklü olan işi hafifleyecek ve istikbalde mahdut sayıda hastalıklarla meşgul olan tam mânasile bir ihtisas şubesi haline gelebilecektir.

Bu gün bütün dünyada sağlık ve sosyal yardım alanında sarfolunan gayeler "halk sağlığı" meseleleri üzerine teksif edilmiş bulunmakta ve sosyal tebabetin hudutları genişletilmektedir. Klinisyenlerce, nadir görülen ve binaenaleyh dikkate şayan olarak kabul edilip neşri ile tıp âleminde büyük ilgi uyandıran vakaların "halk sağlığı" bakımından hiç bir ehemmiyeti yoktur. Faraza on senede bir defa yahut milyonda bir kişide görülen bilmem hangi enteresan bir hastalık sosyal tebabeti hiç ilgilendirmez. Aksine olarak her gün yüzlercesi görülen ve klinikçilerin "alelâde vaka" diyerek üzerinde durmaya bile lüzum görmedikleri hastalıklar ise "halk sağlığı" bakımından son derece önemlidir. Çünki bütün çalışma gayretleri bunları önlemeye matûftur.

Sosyal tebabetin asıl gayesi mevcut halk hastalıklarını tedavi ile beraber, bundan daha önemli olarak, halka gelebilecek hastalıkları gelmeden evvel önlemektir. Binaenaleyh tedavici olmaktan ziyade koruyucudur. Bu sebepten bir defa organize edilip önleyici tedbirler tamamile alındıktan sonra hâlen mevcut bir çok halk salgınları da ortadan kalkacak ve bugün pek mühim yekûnlara varan, fakat o derecede kifayetsiz olup halka büyük bir şey sağlamayan geniş tedavi masrafları halkın temamen rahatlık ve refahına sarfedilebilecektir.

Meselâ, halkın en büyük düşmanı olan verem bugün yeryüzüne o derece geniş bir surette yayılmış bulunmaktadır ki bu işe ayrılan ve sarfolunan paranın bir kaç yüz misli dahi harcanmış olsa bu korkunç afeti önlemek şöyle dursun, mevcut veremlilerin hepsine ihtimam göstermeğe yine de kâfi gelmez. Binaenaleyh nâmütenahi veremlinin tedavi, bakım veya tecridi için nâmütenahi imkân lâzımdır, halbuki bu namütenahi imkân mevcut olsa bile bu yoldan veremin kökü katiyen kazınamaz; gaye "veremliyi tedavi" olmakla beraber mücadele bakımından bundan daha önemli olan "insanı veremden koruma"dır. Bu misâl hemen bütün hastalıklara teşmil olunabilir.

Bir memlekette sosyal tebabetin gelişmesi için halli lâzım gelen iki önemli mesele mevcuttur. Bunlardan birisi hekimliği bugün münhasıran ferdiyetçi ve ticarî şekilden kurtarıp devletleştirilmesi; diğeri de halkın bu işi tamaman kavrayabilmesi ve yardımcı olabilmesi için sağlık konusunu iyice öğrenmesidir.

Hekimliğin serbest meslek olarak bir kazanç vasıtası haline sokulması tebabetin gayesine ve ruhuna aykırıdır. Kâr vasıtası olan her meslekte az çok bir istismar mevcuttur. Çeşitli karaktere sahip çeşitli ferdler elinde her meslek hakiki formunu kaybedip onu kullananın karakterine uydurulmaktadır. Esefla kaydetmemiz lâzımdır ki bizdeki hekimlik de böyledir. Bu gün hekimlere karşı halkımızın itimadı sarsılmıştır. Çaresiz olarak parasız bakılan hastane polikliniklerine müracaat edenler arasında iyi olacağına, iyi bakılacağına inananlar pek azdır. Hekime verecek kadar parası olanlar ise yine bu itimatsızlıktan dolayıdır ki bir hekimle iktifa etmeyip ve kime inanacağını kestiremeyerek kapı kapı dolaşırlar. Bugün çeşitli şekillerde halkın karşısına dikilmiş bir dert olan "insan sağlığının istismarı"na bir son verilmek zamanı çoktan gelmiş ve geçmiş bulunmaktadır. Tebabetin serbest ticaret metaı olarak kullanılmasına devam edildiği müddetçe yapılacak bütün çalışmalar halk sağlığı bakımından akıntıya kürek çekmek demek olacaktır. Hipokrat devrinde küret yoktu diye tebabetin âlemşumul namus yeminini okuyup arkasından küreti eline alarak doğacak nesilleri, ceplerine girecek beş on liraya karşılık imha edenlerin işlerine artık bir son verilmesi gerektir.

Hekimlik her şeyden evvel âmme hizmeti olduğuna göre; bu mesleğe şerefle beraber fazla kazanç temin etmek gayesile girecek olana kapılar kapatılmalıdır. Şerefle başkasının zararına fazla kazanç temini hırsı yekdiğerile bağdaşması mümkün olmayan iki zıt yoldur. Bunları bir arada yürüterek bir taşla birkaç kuş birden vurmak isteyenler devletleştirilmiş bir tebabet mesleği içinde elbetteki buna imkan bulamazlar. Ancak kendilerini cemiyete ve ilme verebilecek olan şerefli kimseler elinde sosyal tebabet ve yarının tıp ilmî hiç bir ihtiras ve istismara alet olmadan süratle gelişebilir. Tebabetin devletleştirilmesi burada üzerinde durmayacağımız ayrı ve geniş bir konudur. Yalnız şu kadarını ilâve etmek lâzımdır ki böyle bir gaye tahakkuk ettiği zaman hiçbir hekim, devlet hizmetinde bugün çalışanların yaptığı gibi, geçim zorlukları karşısında gündelik ihtiyaçlarını düşünmek durumunda olmayacaktır. Bir insanın kendisini mesleğe tamamen verebilmesi ve âzamî randımanla çalışabilmesi için lüks sayılmayan normal ihtiyaçlarını temin edecek kadar bir karşılık alması gerektir. İngiltere'de bu önemli konu ele alınmış ve önümüzdeki bir kaç yıl içinde tebabetin devletleştirilmesine karar verilmiştir.

Sosyal tebabetin faaliyet sahası halk kitleleri olduğundan halkın bizzat bu çalışmalara iştirak etmesi çok lüzumludur. Bilhassa halkın arasında büyük salgınlar yapan bulaşıcı hastalıklarla mücadelede bunlar ortaya çıkmadan önce alınacak önleyici tedbirlerin tatbikinde halkın geniş ölçüde yardımına kati lüzum vardır. Bu da ancak halkın bu sahada daha evvelden aydınlanmış olmasiyle mümkündür. Halkın bu şekilde terbiyesi de sosyal hekimliğin domenine [fikir sahasına] giren ilk ve en önemli meselelerden birisidir.

Bilgisiz ve tamamiyle geri kalmış bir cemiyet içinde sosyal tebabet çalışmaları beklenildiği derecede müsbet bir netice veremez. Hattâ çok kere halk tarafından menfi bir mukavemetle de karşılanabilir. Halkın, bilhassa, gelenek ve göreneklerinin tesiri altında cehalet bataklığına saplanıp kalmış olması her türlü sosyal hijyen kalkınmasına engel olur. Tamamen bu vaziyette bulunan bizim köy halkımızın aydınlatılması ise pek o kadar kolay olmayan bir iştir. Bu gün en büyük şehirlerimizde dahi bu dava henüz halledilmemiştir. Şurada, burada verilen beş on konferans, radyoda bir iki vaız, istasyon, kahve ve mekteplerde asılan bir kaç afişle bu büyük sosyal davanın halline doğru gidilemez. Bu suretle ancak kende kendimizi aldatmış oluruz. Bu gün memleketimizin pek çok yerlerinde hâlâ sıtmayı okuyup bağlarlar, dalağı keser, vereme tütsü yakıp kabakulağı yazarlar ve yılancığa taş bağlayıp felçliyi binlik tesbihten geçirtirler. Halk bütün bu hastalıkların sebebini bir takım mevhum kuvvetlerde arar ve türlü gülünç usullerle derdine çare bulmaya çabalar. Anadolumuzun hâlâ yılancık ve kırık çıkıkçı ocaklarının cehalet baskısı altında inleyen yerleri vardır. Halkın uyandırılması için verilen konferanslar her ne kadar faydalı ise de, halk, anlayamıyacağı bir lisanla anlatılan mücerret sözlerden ibaret konferanslardan ziyade gözlerinin önünde cereyan eden hadiselere inanır. Bu nokta göz önüne alınarak şimdi dünyanın bir çok yerlerinde olduğu gibi kültür ve propaganda filmlerinden faydalanmak ve sosyal tebabet organizasyonu içine filmciliği de esas olarak almak düşünülmüş ve tatbik edilmiştir. Hâlen Amerika'da, İngiltere ve Sovyetler Birliği'nde kültür filmleri bu gün artık sosyal tebabetin yardımcı bir şubesi haline girmiş bulunmaktadır. Bu maksatla bir çok hekimler, hijyen mütehassısları, belediyeciler, film operatör ve teknisyenleri, kimyagerler, biyoloji mütehassısları ve sağlık mühendisleri sıkı bir işbirliği yapmakta ve halka zahmetsizce, hattâ zevkle öğretilebilecek kültür film kütüphaneleri meydana getirmektedirler. Böyle bir işbirliği ile hazırlanan kültür filmleri halk tarafından büyük bir alâka ile karşılanmakta ve gözlerinin önünde cereyan eden hâdiseler verilecek bin bir öğüt ve mücerret konferanslardan daha ziyade faydalı olmaktadır. Bu filmlerde meselâ halk salgınların sebeplerini, geçiş şekilleri=klinik tabloları, tedavi tarzları, alınacak korunma tedbirleri ve tatbikleri, tedavi görmeyen vakaların neticeleri, demonstratif bir şekilde temsil edilmektedir. Bu son harp yıllarında bu gibi filmler Amerikan ordusunda öğretim programına konmuş ve çok istifade edilmiştir.

Hülâsa: Halk, sağlığının gereği üzere garanti altına alınabilmesi için herşeyden önce şu iki önemli meselenin halli lâzımdır:

1- Tebabetin devletleştirilip bir ticaret vasıtası olmaktan ve dolayısiyle insan sağlığının da istismardan kurtarılması,

2- Halkın hayat standardının yükseltilmesi ve bunun için de evvel emirde cehaletin ortadan kaldırılması.

Yığın, No: 6, 15 Aralık 1946, ss: 6-7, 15.

Kaynakça

"Sıkı Yönetim Komutanlığının Tebliği", *Vatan*, 17 Aralık 1946.

1947 TKP Davası, (der. Rasih Nuri İleri), Tüstav yay., İstanbul-2003.

Bezirci, Asım; *Nâzım Hikmet/Yaşamı, Eseri, Sanatı*, Amaç yay., 2. baskı, İstanbul-1989.

Darendelioğlu, İlhan; *Türkiye'de Komünist Hareketleri*, Toker yay., İstanbul-1979.

Doğan, Erdal; *Edebiyatımızda Dergiler*, Bağlam yay., İstanbul-1997.

Erler-Bayır, Özgün; "Türkiye'de Çok Partili Hayata Geçiş Sürecinde Solda Partileşme", *İst. Üniv./Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, No: 45, s:61.

Günyol, Vedat; "Cumhuriyet Sonrası Sanat ve Edebiyat Dergileri", *Türkiye'de Dergiler-Ansiklopediler (1849-1984)*, Gelişim yay., İstanbul-1984, s: 102.

Günyol, Vedat; *Sanat ve Edebiyat Dergileri*, Alan yay., İstanbul-1986.

İnanç, Remzi; "Eski Dergilerimiz: Yığın", *Bilim ve Sanat*, c: III, No: 28, Nisan-1983, ss: 40-41.

İnanç, Remzi; "Rasih Nuri'nin Açıklamaları", *Bilim ve Sanat*, No: 59, Kasım-1985, ss: 41-43.

Kabacalı, Alpay; *Başlangıçtan Günümüze Türkiye'de Basın Sansürü*, Gazeteciler Cemiyeti yay., İstanbul-1990.

Kabacalı, Alpay; *Türk Basınında Demokrasi*, Kültür Bakanlığı yay., Ankara-1994.

Kurdakul, Şükran; "Elli Yıl Sonra Denizli'de", *Cumhuriyet*, 9 Aralık 1996.

Kurdakul, Şükran; "Yalan Toplumu, Yasak Toplumu", *Cumhuriyet*, 17 Haziran 1996.

Kurdakul, Şükran; "Yalan Toplumu, Yasak Toplumu", *Cumhuriyet*, 17 Haziran 1996.

Kurdakul, Şükran; *Şairler ve Yazarlar Sözlüğü*, İnkılâp Kitapevi yay., 5. baskı, İstanbul-1989.

Özyağcılar, Güzin; "Tiyatro Sevdası", (röportaj: Özge Kutlu), *Şeker Yaşam*, No: 5, Sonbahar/2012, s: 22.

Sayılgan, Aclan; *Türkiye'de Sol Hareketler*, Otağ yay., 3. baskı, İstanbul-[1976?].

Varlık, M. Bülent; "*Yığın*'ın Kemalizm'e Bakışı", *Mülkiyeliler Birliği Dergisi*, c: XXI, No: 202, Ağustos/Eylül-1997, ss: 54-59.

Öz: 1 Ekim 1946-15 Aralık 1946 tarihleri arasında 6 sayı yayınlanmış olan *Yığın*, "sol" içerikli bir dergidir. Yazılarda dönemin koşulları gereği açıkca sosyalizm propagandası yapılmamış, buna karşılık Kemalizm savunulmuştur. Dergi, sıkıyönetim komutanlığı tarafından "komünist fikirler" yaydığı için kapatılmıştır.

Anahtar sözcükler: *Yığın*, sosyalist basın, Kemalizm, sıkıyönetim.

Yığın

Abstract: Published between 1 October 1946-15 and December 1946 in six issues, *Yığın* was a leftist journal. In the articles of *Yığın*, the authors did not make a socialist propaganda, however they defended the ideology of Kemalism. The journal was shut down by the martial law of the time by reference to its dissemination of "communist thought".

Keywords: *Yığın*, socialist press, Kemalism, martial law.

Mühür Yiyen Fareler ya da Ankaralının Rakı ile Sınavı

Ömer Türkoğlu

Gerçi imbikler arak taktîr edermiş âşikâr
Bense gizli sulh sözünden hızlı haşhaş görmedim.[*]

Dört tarafı bağlarla çevrili, toplumsal yapısı ise yeterince kozmopolit olan Ankara'da başta şarap ve rakı olmak üzere alkollü içki üretilmesi ve tüketilmesi şaşılacak bir durum olmasa gerektir. Zira Keçiviran (ören), Etlik, Dutluk, Eğlence, Frenközü (Türközü), Esat ve Ayrancı bölgelerindeki bağların önemli bir kısmının sahibi Ankaralı gayrimüslimlerdi ve bunlar genelde bireysel tüketime yönelik, bazen de ticaret maksatlı olarak alkollü içki üretimi yapıyorlardı. Nitekim 16 Ekim 1620 tarihli bir belgede zimmîlerin içki yapımında kullanmak üzere üzüm satın aldıkları, bunun sonucu olarak da şehirde üzüm kıtlığı yaşandığı yazılıdır.[1]

XVIII. yüzyıla ait bir arzuhalde Ankara'daki bazı kimselerin kahvehanede "leyl ü nehar şürb-i hamr" yani gece gündüz şarap içmekte olduklarından bahsetmektedir. Ancak kahvehaneler bölümde de görüleceği üzere arzuhale konu

[*] Aka Gündüz (Enis Avni)'nin "Serkenkebin Efendi" müstear ismiyle yazdığı "Görmediklerim" isimli hicviyesinden. Hicviye, barış görüşmeleri ile içki yasağının Ankara'nın başlıca gündemini oluşturduğu günlerde yazılmıştır. Bkz. *Anadolu'da Yeni Gün*, 18 Temmuz 1922, No: 545/922.

[1] Hülya Taş; *XVII. Yüzyılda Ankara*, doktora tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih (Yeniçağ Tarihi) Anabilim Dalı, Ankara, 2004, s. 96.

olan şikâyet içkiden değil başka sebeplerdendir. Muhtemeldir ki bazı insanların toplu olarak içki içmeleri alışılmadık bir şey değildi.

Bununla birlikte Tanzimat'ın ilanı sonrasında toplumsal hayatın birçok veçhesine etki eden yasal düzenlemeler içki üretimi ve satışına bazı düzenlemeler getirmişti.

Tanzimat sonrası Osmanlı mevzuatında içki satılacak mekânlara dair yasal düzenlemeler yapılmıştır. Bu düzenlemelere göre kadeh ve kıyye ile içki satışı yapılacak yerlerin açılması için öncelikle ruhsat alınması ve sahibinin "mücâzât-ı terhîbiye" yani îdam, kürek, kalebendlik, müebbet sürgün, rütbe ve memurluktan mahrumiyet, medenî hukuktan ıskat gibi cezalar almamış olması gerekiyordu. Ayrıca bu türden yerlerin cami, tekke, medrese gibi yerlerden en az yüz arşın uzakta olması, karakolların yanında bulunmaması ve Müslüman mahallerinde olamaması gerekiyordu. Bu türden içki satılan yerlerde asayişi bozabilecek her türlü olaydan da işyeri sahibi mesul tutulmaktaydı.[2] Buna göre Ankara'daki içki satılan mekânların da Tahtakale gibi merkezî yerler ile daha çok Gayrimüslim nüfusun yaşadığı mahallelerde açıldığını söylemek mümkündür.

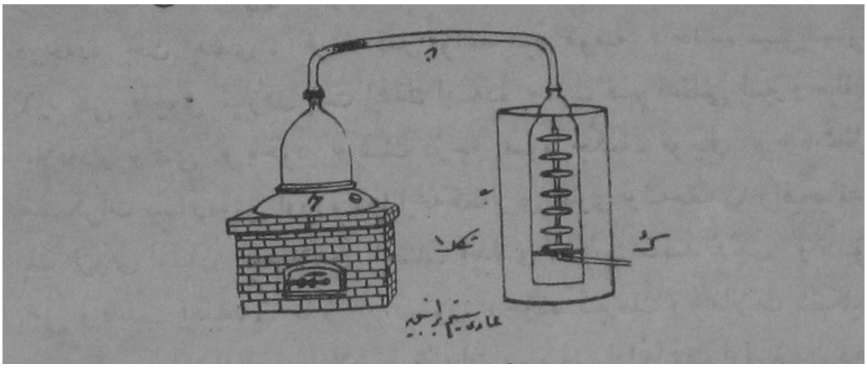
Düyun-ı Umumiye İdaresi'nin kurulmasından önce şarap, rakı ve benzeri içki üretenlerden yüzde yirmi oranında toplu rüsum alınmakta idi. 7 Safer 1278 [14 Ağustos 1861] tarihinde çıkarılan nizamname ile bu oran yüzde ona düşürülmüş, bununla birlikte küçük çaptaki içki üreticisinin kayıt altına alınması amaçlanmıştır. Buna göre her üreticinin bir defteri olacak ve üretilen içki miktarı görevlilerle birlikte bu deftere kaydedilecek, gerekli tutanaklar tanzim edilip onaylandıktan sonra ise defterdeki miktara uygun olarak yüzde on resim tahsil edilecektir. Nizamnamenin beşinci maddesi kendi bağlarından, kendi evlerinde içki üretenlerin keza kendi tüketimlerine yönelik içki miktarını da belirlemiştir! Buna göre evlerde üretilen şarabın "kefaf-ı nefs" yani doyumluk/kullanımlık olmak üzere iki yüz kıyyesi vergiden muaf tutulacaktır.[3] Ne var ki bu muafiyet rakıyı kapsamamakta, sadece şarap için uygulanmaktadır. Bununla birlikte "Hıristiyan hanelerinde" imal olunan şaraptan ev sahibine bırakılan iki yüz kıyyeden bir şekilde rakı imal edildiğinin görülmesi, hem tüketim, hem de ticari olarak rakıya olan rağbetin bir göstergesidir.[4] Belki de bu yüzdendir ki çoğu üretici

---

[2] "Dersaadet ve Bilâd-ı Selâse ile Taşralarda Kadeh ve Kıyye ile Müskirât Füruht Edenlerden İşbu İki Yüz Seksen Üç Senesi Teşrîn-i Evvel-i Rumî'nin On İkinci Gününden İtibaren Alınacak Resm-i Bey'iyeye Dair Olup Ahkâm-ı Mündericesi Gerek Devlet-i Âliyye Gerek Düvel-i Ecnebiye Tebaası Hakkında Bilâ-İstisna Meriyyü'l-icra Olacak Nizamnamedir. 15 Ağustos 1283 [27 Ağustos 1867]", *Düstur*, Tertib-i evvel, C. 2, s. 712.

[3] "Müskirâtın Âmilinden Alınmakta Olan Yüzde Yirmi Rüsum-ı Müctemia İlga Olunarak Onun Yerine Yüzde On Resm-i Mîrî Alınacağından Suret-i Tahsiline Dair Nizamnamedir. 7 Safer 1278 [14 Ağustos 1861]", *Düstur*, Tertib-i evvel, C. 2, s. 709. İçki üreticilerinin kendi kullanımlarına yönelik olan 200 kıyye miktarı yirmi yıl sonra, 1881 yılında yeniden düzenlenen "Müskirât Resm-i Mîrîsi Hakkında Nizamnamedir"de de değişmeyecek, aynı kalacaktır. Bkz. *Düstur*, Tertib-i evvel, Zeyl:2, s. 52.

[4] Rehber*-i Muamelât-ı İdare-i Düyûn-u Umûmiye-i Osmaniye. Rehber-i Muamelât*, Düyun-ı Umumiye-i Osmaniye İdaresi Yay., İstanbul Düyûn-u Umûmiye-i Osmaniye İdare-i Merkeziyesi Matbaası, t.y., s. 374.



Adi sistem bir imbik

kendilerine bırakılan 200 kıyyelik şarabı, hatta bozulduğunu öne sürdükleri diğer şarapları imbikten geçirip rakıya dönüştürüyorlardı.[5] Öte yandan idare kolcularının her türlü içki kaçakçılığını önlemek için oldukça bilgili olmaları gerekmekteydi. Anadolu'da bazı üreticilerin pekmez, köfte veya sucuk yapacaklarını beyan ettikleri şıraların aslında çoktan şaraba dönüştüğü ve muhtemelen denetimi atlattıktan sonra imbik ve kazanlarda damıtılarak rakıya dönüşeceğini idare keşfetmiş ve bir tamiminde bu konuyu uzun uzadıya işlemiştir.[6]

Düyun-ı Umumiye İdaresi'nin kurulmasıyla başlıca gelir kaynağı olan tütün, tuz ve alkollü içkilerdeki "gayrikanuni"liğin başlaması tesadüf değildir. Zira bu maddelere konan resim ve diğer vergiler ile üretim sürecindeki sıkı denetim, temel gelir kaynağı bu maddelerin üretim ve satışına yönelik olan dar gelirli üretici kesimi kaçak üretime yöneltmiştir. Ne var ki idare, "hafiyyen arak imalinin men'iyle hukuk-ı idarenin zıyâ'dan vikâyesi" zımnında tedbirler almakta gecikmemiş, 22 Ağustos 1304 [3 Eylül 1888] tarihinde Müskirât Resm-i Mîrî Nizamnamesi'ne zeyil olarak eklenen altı madde ile yerel nitelikte rakı imal eden, özellikle Anadolulu küçük, Gayrimüslim[7] üreticileri oldukça zor duruma sokmuştur. Zeyle göre "imbik vasıtasıyla arak taktîr etmek (damıtmak) isteyenler

[5] *A.g.e.*, s. 376-377. Tecrübelere göre yüz kıyye şarap cibresinden 10 kıyye rakı imal olunabiliyordu.

[6] *A.g.e.*, s. 379-380.

[7] Anadolu'da kasaba ve üstü yerleşim birimlerinde içki imalinin neredeyse tamamen gayrimüslimlerin elinde olduğu bir olasılıktır. Ancak bu olasılığı kuvvetlendiren en önemli delil, Düyun-ı Umumiye İdaresi'nin taşradan sorulan bir soruya karşılık olarak Maliye Nezâreti'nden aldığı görüş yazısıdır. Bun yazıya göre "tebaa-i gayr-ı müslime"nin imal ettikleri hamrdan (şaraptan) hane için iki yüz kıyye ayrıldığı, aynı durumun "müskirât imaliyle me'lûf olan ahali-i müslime" için geçerli olup olmadığı sorulmaktadır. Maliye Nezâreti ise bu soruya karşılık olarak "ahâlî-i müslimenin bu misüllü kefâf-ı nefs talep ve istidâsında bulunmaları şer'ân ve nizâmen şayan-ı kabul olamayacağı" cevabını vermiştir. Bu durum - şayet varsa- içki imal eden bir Müslüman'ın aleyhinedir. Bkz. *A.g.e.*, s. 373. Öte yandan kendi tüketimlerine yönelik olarak "şarap kuran" Alevi köylerinin Düyun-ı Umumiye kolcuları tarafından denetlenip denetlenmedikleri de meçhuldür.

nezdlerinde mevcut imbiklerin adedini mahalli Düyun-ı Umumiye İdaresi'ne haber vermeye mecbur" (Md. 1), idare ise bu imbikleri mühürlemekle görevli idi (Md. 2). Eğer üretici mühürlenmiş imbiğiyle yeniden üretim yapmak isterse görevli mührü kırarak sahibine teslim edecek, işi bitince imbikler yeniden mühürlenecekti (Md. 3 ve 4) Zeyil maddelerin altıncısına göre ise imbik satanların haricinde kimde mühürlenmemiş veya mührü kırılmış imbik ortaya çıkarsa o şahıslara birincide dört, ikincide sekiz, üçüncüsünde on ve devam eden tekrarlarda keza onar lira peşin para cezası verilecekti.[8]

Aslında Şura-yı Devlet Tanzimat Dairesi tarafından kaleme alınan altı maddelik zeyil, büyük şehirlerdeki rakı fabrikalarını değil, yukarıda değinildiği üzere küçük üreticileri hedef alıyordu. Zira İstanbul gibi büyük şehirlerdeki rakı fabrikaları zaten sıkı denetim altındaydı ve onlardaki büyük kazan ve imbiklerin sık sık mühürlenip sonra da açılmasına gerek yoktu. Esas olan ise gelir kaybının temelini teşkil eden ve "[…] perakende olarak şurada burada hafiyyen çekilen araklardan" kontrolü idi.[9]

Düyun-ı Umumiye İdaresi'nin başta tütün, tuz ve balıktan olduğu gibi rakı üretiminden de rüsum alması, üreticileri kaçak rakı üretimine sevk ediyordu. İdare ise çareyi rakı damıtılan imbikleri mühürlemekte buluyordu. Zira mühürlenen imbikte rakı üretimi mümkün değildi. Bunun sonucunda ise özellikle Anadolu taşrasında alkollü içki, özellikle de rakı üreten küçük çaplı üreticilerle idare arasında sık sık anlaşmazlıklar ve davalar gündeme geliyordu. 1893 yılında Kastamonu'da bir denetimde "hanelerinde mühürsüz imbik zuhur eden" Papaz Yuvani Efendi, Ankaralı oğlu Haci Anastas, Abacı Pavli ve Papaz oğlu Tanail, vilayet idare meclisi kararıyla dörder lira peşin para cezasına çarptırılmışlardı.[10] Aynı yıl Düyûn- Umumiye İdaresi'nin kol bekçileri tarafından Ankara'da Terzi Kerim oğlu Osep'in,[11] 1894 yılında da Parmaksız oğlu Kirkor'un evinde mührü kırılmış imbikler bulunur. Bunun üzerine vilayet genel meclisinin verdiği dörder liralık peşin para cezasına, - Kastamonu örneğinden farklı olarak - Osep de, Kirkor da itiraz eder ve konuyu Şura-yı Devlet'e taşırlar. Bunlardan Hisar-ı Fukara mahallesinde oturan Parmaksız oğlu Kirkor'un 15 Kanun-ı sânî 1309 (27 Ocak 1894) tarihinde Düyun-ı Umumiye İdaresi yetkilileri tarafından yapılan sorgusu hayli ilginçtir[12]:

> Sual – İsmin nedir ve pederinin ismi ve şöhretinize ne derler ve ne sanatla meşgul oluyorsun ve kangı milletten ve nerelisin? Beyan ediniz.
>
> Cevap – İsmim Kirkor ve pederimin ismi Kiğork ve şöhretimiz Parmaksızoğlu derler ve sanatım ticarettir ve Ermeni Katolik milletindenim ve nefs-i Ankaralıyım ve Ankara'nın Hisar-ı Fukara mahallesinde sakinim.

[8] *A.g.e.*, s. 352-353.
[9] *A.g.e.*, s. 356.
[10] BOA, BEO, 336/25126.
[11] BOA, BEO, 258/19317.
[12] BOA, ŞD, 1346/7.

Sual – Teşrîn-i evvel'in yirminci günü idaremiz kolcubaşısı Ali Efendi tarafından hanenizde mühürsüz zuhûr eden bir adet arak nektarına mahsus imbiği idareye götürmüş ve mezkûr imbiği dahi size işte irâe ediyorum. Mezkûr imbik sizin malınız mıdır?

Cevap – Ben tekmil bilemem.

Sual – Siz kendi hanenizde bulunan imbiği hiç görmediniz mi?

Cevap – Gördüm fakat dikkat etmedim ki tanıyayım. Parayla da almadı(m) ki iyi tanıyayım.

Sual – Pekâlâ, bu imbiğin mührü bozulması esbâbı nedir, beyan ediniz.

Cevap – Mezkûr imbiğin mührünün ipini fare yemiştir.

Sual – Fare yediğini ne ile ispat edebilirsin?

Cevap – Bunu fare yediği ortada, görüyorsunuz; Ben ipi kesmedin(m)

Sual – İmbiklerin taht-ı temhîre alınması hakkında altı maddeyi hâvî neşrolunan nizamnamede imbik sahipleri iki cihetten muhtardırlar. Eğer çi idare tarafından mühürlenip kendi tarafından muhafaza edilmesi ve muhafazasından âciz ise lüzumu takdirinde idareden alıp ihtiyacını ba'de'd-def' yine idareye bırakılması nizamname iktizâsından olduğu halde mademki mezkûr imbiği mühürletip tarafınızdan mührü muhafaza olunması deruhte olunmuştur. Farz-ı muhâl olarak fare kestiği anlaşılabilse. Mademki nizamnamede farenin kestiği ipe sem'-i itibar olunmuyor bu suretle de yine nizamnamede muharrer dört lira cezanın verilmesi nizamname iktizasından. Bu bâbda ne diyeceksiniz?

Cevap – Bu imbik validemindir. İmbiği kolcuya teslim eden biraderimin familyasıdır. Bundan dolayı bana bir şey râci' değildir. Nizamnameye karşı bir şey diyemem.

Sual – İdaremizde mukayyet bulunan imbik defterinde mezkûr imbik sizin namınıza mukayyettir. Zira resmî bir dairenin muamelesi her halde sehvden ârîdir. Sizin bu bâbdaki iddianız vâhidir. Zira bu imbik sizin namınızdadır Eğer çi mezkûr imbik sizin değil ise ve şayet başkasının ise siz de onun hakkında ber-vech-i ikâme-i dava ediniz. Ba'de'l-ispat vereceğiniz cezayı ondan alabilirsiniz. Yoksa bu bâbda benim malım değildir demenizin ceza-yı nakdînin istihsaline mani olamaz. Bu bâbda ceza-yı nakdîyi verip vermeyeceğinizi beyan ediniz.

Cevap – Bu imbik benim validemindir. Benim değildir. Ceza-yı nakdîyi alınız.

Sual – İdare tarafından imbikler yazıldığı zaman mahalleniz heyeti tarafından senin mâlik olduğunu tasdik etmişlerdir. Şimdi siz de validemindir diyorsunuz. Hâlbuki bu imbik resmî dairesinde sizin malınız olduğu muhakkaktır. Binaenaleyh bunun cezasını evvelemirde sizin vermeniz lazım geliyor. Ba'de siz de mahalleniz heyetinden iddiaya hakkınız olabilir.

Cevap – Kapak benim değildir ki cezasını vereyim.

Sual – İşbu ifadenizi oku ve okunup imza ediniz.

Cevap – Okudum, imza ederim.

Görüldüğü gibi Parmaksız oğlunun savunması hayli ilginçtir! Dört liralık peşin para cezasını ödemek yerine davayı Şura-yı Devlet'e taşımasının sebebi bizce tartışılmaya değerdir.

Kirkor'un Ankara tapusuna kayıtlı 2000 kuruş kıymetinde bağı ve aynı bağ içinde 1000 kuruş değer biçilmiş bir de bağ evi vardır. Gerek fakir semti olan "Hisar-ı Fukara"da oturması ve gerekse sadece bir bağı olması, Parmaksız oğlu Kirkor'un sadece bağının ürünleri ve rakı imaliyle geçindiğini göstermektedir. Bu durumda Kirkor'un yeni bir imbikle rakı üretimine devam etmesi olasılık dâhilindedir. Eğer böyle ise davanın Şura-yı Devlet sürecinde kol memurlarının tekrar gelmeyeceğini ummak, bir ihtimal olabilir. Diğer bir ihtimal - gerekçesi inandırıcı olmasa da - davanın İstanbul'dan kısmen de olsa kendi lehine dönebileceğidir. Böyle olduğu takdirde para cezasından kurtulması mümkün olmasa bile daha az bir ceza ile yakayı kurtarması mümkün olabilecektir. Sonuçta XIX. yüzyılın sonlarında Ankara'da rakı üretimi ile ticaretinin yaygın olarak yapıldığını söylemek mümkündür. Dikran Arslanyan'a göre bunun sebeplerinden biri, genel olarak alkollü içkilerin tamamının Müslümanlar için yasak olması, bununla birlikte şarap söz konusu olduğunda insanların daha hassas davranmasıdır. Bunun sonucunda ise şarabın hazzını bir günah olarak değerlendiren insanlar iğrenmeden rakı içmektedirler. Sonuçta Ankara'da şarap çok az üretmekte fakat rakının üretimi şaraptan çok daha fazla önemsenmektedir.[13]

Arslanyan Ankara'daki rakı ve şarap üretim hesaplarını çıkarmıştır. Buna göre yüz kg. üzümden 10-20 kg. rakı üretilebilmektedir. Üzüm 6 kuruştan alındığında 10-20 kg. rakının sırf üretim maliyeti 60-120 kuruş olmaktadır. Bunun dışında bir kuruş vergi, diğer giderler için de yaklaşık 12-15 kuruş eklenmelidir.[14] Ankara'da damıtılarak elde edilen alkol sert olduğu için genel damak tadına uygun olarak şeker ve su ilave edilmek suretiyle rakı imal edilmektedir. Üretilen bu rakı kilosu ise üzümün kalitesine göre 4,5-6 kuruş arasında bir fiyatla müşteri bulabilmektedir.[15] Rakı ve şarabın dışında özellikle Hıristiyan evlerinde üretilen bir diğer içki türü de likördür. Bayram ya da merasim günlerinde misafirlere likör ikram etmek Ankara'da bir alışkanlık olduğu için neredeyse tüm Hıristiyanların evlerinde likör bulunur. Likör burada bir ticaret nesnesi olmayıp rakıya şeker ve bazı renklendirici malzemeler ilave ederek hazırlanır.[16]

Arslanyan çalışmasında Anadolu ve Ankara'daki bağ ve şarapçılığın geleceği hakkında da öngörülerde bulunmuştur. Demiryolunun Küçük Asya içlerine kadar uzanması, Anadolu bağcılığına parlak bir gelecek hazırlamaktadır. Ankara şaraplarının üstün kalitesi Batı pazarlarında bir kez keşfedilince, Anadolu, asmalarından kayda değer derecede yararlanacaktır. Ankara bölgesi tek başına 25.000-

[13] Dicran Arslanian, *Le Vilayet D'angora*, Viyana, 1895, s. 70.

[14] *A.g.e.*, s. 41.

[15] *A.g.e.*, s. 69.

[16] *A.g.e.*, s. 70.

30.000 hektarlık asmaya sahiptir. Hâlihazırda bununla 2.000.000 kg. rakıya ve 1.500.000 kilogram şarap üretilip hepsi iç pazarlarda tüketilmektedir. Asmalara iyi bakıldığı takdirde hasadın kolayca ikiye katlanmaması için hiçbir sebep yoktur. Gerek şarapçılıkta ve gerekse damıtma yoluyla elde edilen rakıda ilkel üretim yöntemleri yerini yeni yöntemlere bırakırsa verimlilik belirgin şekilde artacak, böylece büyük bir miktarı ihraç edilebilecektir.[17]

XX. yüzyılın başlarında artık Ankara'da kadehle içki satılan mekânların varlığından söz edilebilir. 1900'lü yıllarda Ankara'da tespit ettiğimiz bir birahane "Balıkpazarı'nda Kilise Caddesi"ndedir. Asetilen gazı ile aydınlatılan ve bir "direktör"ü bulunan birahanenin müşterileri herhalde şehrin gençleridir. Söz konusu birahane 1911 yılı Nisanında bir yangın tehlikesi geçirmiş ve direktörü ile bir görevlisi ciddi şekilde yaralanmıştır.[18] Aynı yıllarda Ankara'da şarap ve sakız rakısı üreten (vins et mastic) üç üretici vardı: Ioakimides, Stefan Ozkanyan-Papazoğlu ve Vasil Sinanoğlu.[19]

Aşağı yukarı aynı yılların Ankara'sında alkollü içkiye olan ilginin oldukça üst seviyelerde olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bu durumun özellikle kış aylarında sadece Ankara için değil, diğer bazı Anadolu şehirleri için de geçerli olduğunu belirtmek gerek. Örneğin Ankara'da ısının geceleri sıfırın altında yirmi altı dereceye kadar düştüğü 1910-11 kışında Eskişehir'de de içki tüketimi artmıştı:

"Ahalinin her sınıf halkı için bir afet sayılan şu günlerin kahrı, meyhaneciler hesabına bir bayram oldu. İş yok, güç yok, el ermez, güç yetmez! Can sıkıntısı bir taraftan, soğuğun, ihtiyacın hücumu diğer cihetten ruhları muttasıl eziyor. Hem "def'-i gamm" için hem de soğuğa mukavemet maksadıyla hemen herkes meyhanelere can atıyor, derken oralar müşteriyle ağzına kadar doluyor."

Görülüyor ki kahvelerin yanı sıra, içki satılan mekânlar da halkın eğlenme ve sosyalleşme amacına hizmet etmektedir.[20] Ankara'da durum ise yukarıda örneğini verdiğimiz Eskişehir'den pek farklı değildir. Ne var ki içki içenlerin ücra köşelerden, gizli saklı mahallerden kent merkezindeki dükkânlara taşınması, bazı muhafazakâr kesimin tepkisini çekmektedir. *Hakikat* gazetesinin Ankara muhabiri, "Kurt Dumanlı Havayı Sever" başlığıyla gazetesine gönderdiği haberinde işte bu şikâyetleri dile getirmektedir:

"Şu sırada Ankara'mızın delikanlılarında içkiye inhimâk ziyadeleşti. Yalnız içmek değil, bir de haddinden ziyade serbestî var. Biraz evvel bunlar hücra meyhanelerde, izbe yerlerde bir takım ihtiyat ve ihtirâzlarla bir miktar neşelene-

---

[17] *A.g.e.*, s. 41-42.

[18] *Hakikat*, Anadolu Sesleri, 10 Nisan 1911, no: 50. Bu birahane Kochicaki'nin "Bomonti" isimli birahanesi olmalıdır. Öte yandan kahveler dışında Zakaryan Kardeşler'e ait "Casino Galatia", Hovsep Alacayan'a ait "Central" ve Papazoğlu ile Çavuş'un birlikte işlettikleri mekânlarda da -ki Central ile Papazoğlu aynı zamanda oteldi- muhtemelen içki satılıyordu. Bkz. *Annuaire Oriental, Commerce, Industrie, Administration, Magistrature de L'Empire Ottoman 1912*, İstanbul, s. 1422-1423.

[19] *A.g.e.*, s. 1426.

[20] *Hakikat*, Anadolu Sesleri, 12 Şubat 1911, no: 6.

rek akşamın saat yarımına, birine doğru sokaklardan ayak çekildiği zaman, bir mücrim hiss ü hirâsıyla kimseye görünmemek üzere şehrin kenarından kaçarlar ve ikametgahlarına sokulurlardı.

Bu yaramazlar bu son zamanlarda alelhusus bu günlerde Balıkpazarı gibi memleketimizin memurin-i zabıtaya güzergah olan büyük caddelerinde bile iki tarafa yalpa vurarak ve istirahat-i umumiyeyi sâlib naralar atarak keyfe mâ yeşâ dolaşmaktadırlar. Bu neden? Bu sualin cevabı pek ayan! Kardan, soğuktan! Bakınız soğuk denilen azab-ı elîm can yakmadan, ev yıkmadan başka daha ne gibi su-i tesirler icra ediyor. Bu gibi külhanlar meydanı boş bulurlar, kendi hallerine kalırlarsa neler yapmazlar? Acaib, bu meydan niçin ıssız kalıyor, polisler yok mu? Jandarmalar nerede? Şu hale karşı bu sözün vehleten sudûru pek tabiidir. Fakat biraz tahammül, biraz insaf ister, soğuk adamı üşütüyor, hasta ediyor. [...] elimizde böyle bila-perva şurada burada keyif çatarak serbestçe mahalleler ve çarşı arasında dolaşıp harekât-ı bed-mestâne ile halkı bizâr edenleri te'dip edecek henüz bir kanunumuz yok."[21] (*Hakikat*, Anadolu Sesleri, 19 Şubat 1911, no: 7.)

Ankara'daki içki tüketiminin geldiği noktayı şikâyetlerin ötesinde daha gerçekçi bir bakış açısıyla değerlendirenler de vardır. Bekârzâde Mehmet, gazeteye yazdığı mektubunda Ankara halkının " kısm-ı azamı[nın] işsizlik yüzünden işret ve esrara" dadandığını yazmaktadır.[22] Bekârzâde Mehmet Efendi'nin tespitinin doğruluğunda şüphe yoktur. Öte yandan içki üzerine bir risale yazan Vânîzâde Halid Bey, rakı kullananların bir müddet sonra afyon kullanmaya başladıklarını tespit etmiştir: "Afyon istimâl edenleri görüyoruz ki ekserisi zaten rakı kullanıp vücudunu ifnâ (yok etme) mertebesine getirdikten sonra anlıyor ki eğer terk etmezse iş bütün bütün fenaya varacak. Eğer terk etmiş olsa ol vakit de neşesiz kalacak. Buna bedel mükeyyif (keyif verici) bir şey kullanayım diyerek afyon yutmaya başlıyorlar."[23]

Ankara'da içki tüketen insanların toplumsal tabakalanmadaki yerleri ile sosyal konumlarına dair yeterince bilgimizin olmadığını söylemek zorundayız. Bununla birlikte en azından alkol alarak "sarhoş" olanlara dair bir şeyler söyleyebilmek mümkün. Ankara'daki asayiş kayıtlarından Teşrin-i evvel 1330 (14 Ekim-13 Kasım 1914) tarihleri arasında sarhoşluk cürümünü işlemiş olanlara dair istatistiki bilgiler bize en azından ipuçları verecektir.[24] Buna göre Ankara'da söz konusu bir aylık zaman diliminde kayıtlara geçen toplam 18 sarhoşluk vakası vardır ve tamamı da kent merkezinde işlenmiştir. On sekiz kişinin tamamı da kayıtlara ilk defa sarhoş olarak geçmişlerdir. Bunlardan 13'ü şehirli, 5'i köylüdür ve ilginçtir şehirli/köylü oranıyla okuma yazma bilen/bilmeyen oranı aynıdır: 13/8. Sarhoş olanların üçü 20-30 yaş aralığında iken ağırlıklı bölümü olan 15 kişi 30-40 yaşları arasında olan kişilerdir. Bu on sekiz kişiden 10'unun bekâr, 8'inin evli, 14'ünün Müslüman ve 4'ünün ise Ermeni olduğu anlaşılmaktadır. Söz ko-

[21] *Hakikat*, Anadolu Sesleri, 19 Şubat 1911, no: 7.
[22] *Hakikat*, Anadolu Sesleri, 30 Mart 1911, no: 45.
[23] Vânîzâde Halid; *Müskirât*, Âlem Matbaası, İstanbul, 1309, s. 18.
[24] BOA, DH.EUM.MTK. 67/34.

nusu 18 kişinin mesleklerine baktığımızda bunlardan 5'inin çiftçi - ki bunlar yukarıda belirtilen köylüler olmalıdır - 4'ünün ehl-i sanat, 4'ünün amele ve 5'inin de işsiz olduğunu görüyoruz.

Bir konuyu hatırlatmakta yarar var; yukarıdaki istatistikî veriler alkol kullananlara, içki içenlere değil, "sarhoşluk cürümünü" işleyenlere aittir. Bu cürümün tarifi ile yapılan muamele mevzuatta şu şekilde tarif edilmiştir: "Âsâr ve alâimi kabil-i setr ve ihfâ olmayacak derecede sarhoşluk edenler men' olunacak ve böyle sarhoşlar görüldüğü surette karakola getirilerek üzerindeki eşya ve para sebt-i defter olunacak, hüviyeti tayin ettiği ve kabil olduğu takdirde masârif-i sevkiyesi kendisine ait olmak üzere vesâit-i münasibe ile hanesine sevk olunacaktır. Aksi takdirde ayılıncaya kadar karakolda alıkonulacaktır.[25] Dolayısıyla polis kayıtlarına geçmiş olmaları, sarhoşken bir olaya karışmaları veya çevreyi rahatsız etmeleri ile de mümkündür.

XX. yüzyılın başlarında Ankara'daki içkili eğlence mekânlarının daha çok Tahtakale ve civarında yoğunlaştığını ve müdavimleri ile işletmecilerinin büyük oranda kentteki gayrimüslimler olduğunu söyleyebiliriz. Ne var ki bu durum çok sürmemiş, 1915 tehciri ve 1917 yangını sonrasında şehirde hemen hemen hiç kalmayan Ermeniler ile Milli Mücadele senelerinde sayıları tedricen azalan Rumlardan sonra eğlence mekânları değişim göstererek Tahtakale'den İsmetpaşa civarına taşınmıştı. Bunun birinci sebebi kaçak içki içmek için İsmetpaşa'ya komşu Kazıkiçi Bostanları'nın ideal mekân olarak görülmesi, ikinci sebep de umumhanenin, dolayısıyla "eğlence" mekânlarının burada olmasıydı. Bu yüzden gazetelerde sık sık İsmetpaşa'da sarhoş yakalandığına dair haberler yer alıyordu.[26]

Milli Mücadele sürecinde Ankara Hükümeti'nin yasalaştırdığı içki yasağı ile müskiratın Türkiye Cumhuriyeti'nin "modern" başkenti Ankara'daki erken tarihini başka bir çalışmada değerlendirmek doğru olacaktır. Bu nedenle söz konusu döneme ait birkaç örnek olay bilgisi vermekle yetiniyoruz.

İçki yasağı sürecinde özellikle rakının gizlice Ankara'ya sokulduğu bilinmeyen bir şey değildi. Ne var ki polis, kendisine gelen ihbarları değerlendirmek zorundaydı. Böyle bir ihbar sonucunda Keskin'den Ankara'ya bir kervanla sokulmak istenen yirmi dört teneke Keskin rakısı şehir girişinde tutulmuştu. Kısa bir araştırma sonucu rakıların kime ait olduğu anlaşılmıştı: Rakıları Ankara'ya getirten eski Keskin Kaymakamı, yeni Ankara Muhacirin Müdürü Hüseyin Avni Bey'di. *Hâkimiyet-i Milliye* gazetesi konuyu haber yaparken "Bu yüklü ispirto kervanının zengin sahibi Keskin'in ve Keskin rakısının lezzetini bir türlü unutamayan" diye yazarak adeta Avni Bey'le dalga geçmişti.[27]

Men-i Müskirat Kanunu'na aykırı olarak "alâimi kabil-i setr ve ihfa" olamayacak derecede sarhoş olduğu Ankaralı Musevi David derhal adliyeye sevk edil-

[25] Zeki, *Mecelle-i Vezâif-i Zabıta*, Matbaa-i Ahmed Kâmil, İstanbul, 1330 (1914), s. 205-206.
[26] *Hâkimiyet-i Milliye*, 29 Eylül 1922, No: 621.
[27] *Hâkimiyet-i Milliye*, 10 Mart 1921, No: 129.

mişti.[28] Keza rakı içip gece sokakta silah atan, Çorum'da kalebent olarak bulunan Bursalı Marangoz Mehmet'e mahkeme 81 değnek ceza vermişti.[29]

Tahsin Efendi'nin imal ettirdiği 20 kıyye rakıyı nakleden Sungurlulu Süleyman'ın yakalanması[30], Çankırıkapı'da elinde rakı şişesiyle gezerken yakalanan Sivaslı Şevki[31], yine Çankırıkapı'da Şükrü'nün kahvesinde ele geçirilen üç okka rakı[32] ile "Basmacı Aram'ın kızı Sema'nın iki rakı şişesiyle Hacıdoğan Mahallesi'nden geçtiği" görüldüğünde ise sadece şişelere el konması[33] gibi olaylar polis ve adliye kayıtlarına geçse de yasaklı yılların Ankara'sında rakı üretim ve tüketimini engelleyemeyecekti.

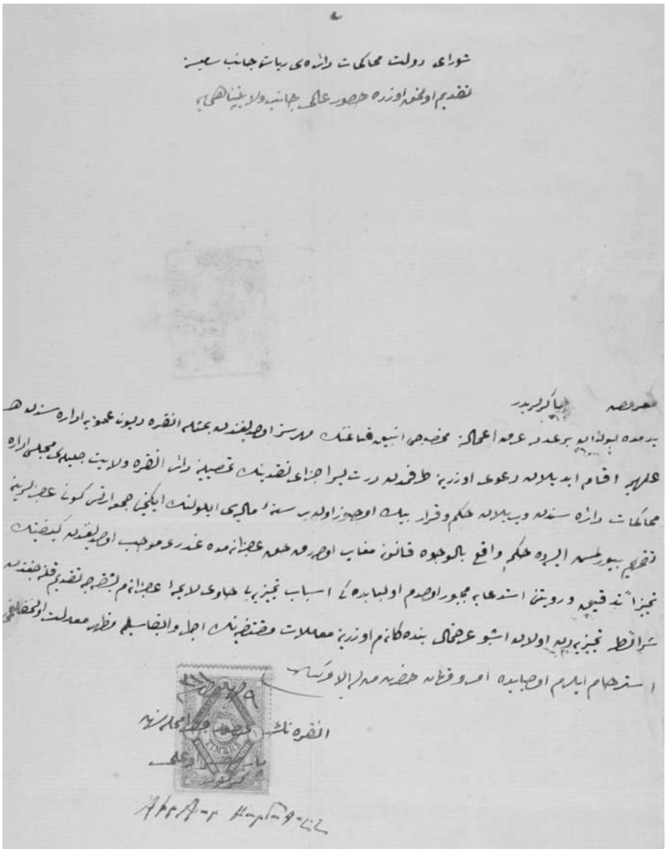
14 Eylül 1336 (1920)'de kanunlaşan ve sadece sekiz maddelik kanunun -yukarıda örnekleri verilen uygulamalara rağmen- ciddi bir şekilde uygulandığını söylemek zordur. Kanunun uygulanabilirliğine dair bazı gerçeklerin -"ciddi haber niteliği" taşımadığından olsa gerek- gazetelerin normal haberleri arasında yer almaması, kanunun müptela nezdinde kadük kaldığı gerçeğini değiştirmemiştir. Buna dair en iyi ipuçlarını ise yine dönemin mizah gazete ve dergileriyle bazı gazetelerdeki hiciv yazılarında bulmamız mümkündür.[34]

Nitekim *Anadolu'da Yenigün* gazetesinin 15 Nisan 1921 tarihli nüshasında yayınlanan hicviye tarzındaki bir yazı, ne kadar yasaklanırsa yasaklansın Ankara'da içki müptelalarının bir şekilde ihtiyaçlarını karşıladıklarını gösteriyor: "Ah, Ankara'mızda eli kırbaçlı polisler olsa [...] nafakasından kesip okkasını 350-400 kuruşa rakı alacağım diye ceplerinde sakladıkları şişeler ile akşamüstleri sokak sokak, fırıl fırıl eski senâ ve kadeh arkadaşlarının, işsiz meyhanecilerin kulaklarına fısıldayan ayyaşları yakalasa, kırbaçlasa..."[35] Anlaşılan o ki, "akşamüstleri sokak sokak, fırıl fırıl eski senâ ve kadeh arkadaşlarının, işsiz meyhanecilerin kulaklarına fısıldayan ayyaşlar" içkilerini keyifle içebilmek için en iyi mekânın haneler olduğunda karar kılmışlardır: "Ankara'da içki men' edildikten sonra, bazı ayyaşlar evlerini meyhane haline ifrağ ederek eşi dostu çağırıyorlardı. Mesela bir eve giriyorsunuz, ortada bir tencere, içinde lebalep rakı. Herkesin elinde birer teneke maşrapa, tencereye daldırıp çıkarıyor ve ayran içer gibi lıkır lıkır içiyorlar. Şayet zabıta evi basacak olursa bu tencere ile teneke maşrapalar evin

[28] *Hâkimiyet-i Milliye*, 26 Kanun-ı sânî (Ocak) 1922, No: 415.
[29] *Anadolu'da Yeni Gün*, 4 Ağustos 1337 (1921), No: 299/679.
[30] *Hâkimiyet-i Milliye*, 26 Teşrîn-i sânî (Kasım) 1922, No: 670.
[31] *Hâkimiyet-i Milliye*, 3 Kanun-ı sânî (Ocak) 1923, No: 703.
[32] *Hâkimiyet-i Milliye*, 25 Haziran 1922, No: 540.
[33] *Hâkimiyet-i Milliye*, 17 Temmuz 1922, No: 559.
[34] Kanunun ne derecede kadük kaldığı, dönemin önemli simalarından Falih Rıfkı Atay'ın yazdıklarıyla da doğrulanmaktadır. Atay, "[...] eğer [Mustafa Kemal tarafından] davetli değilsek Meclisin yakınındaki aşçı dükkânının içki içebildiğimiz köşesinde toplanırdık. Men-i Müskirat Kanunu yürürlükte idi. İçkimizi polis müdürünün adamlarından temin ederdik. Bağlarda oturan bazı milletvekillerinin de inbikleri vardı. Bir akşam böyle bir bağda bize sıcak rakı ikram edildiğini" hatırladığını yazmaktadır. Bkz. Falih Rıfkı Atay; *Çankaya Atatürk Devri Hatıraları*, Cilt: 1, Dünya Yay., İstanbul, s. 248.)
[35] *Anadolu'da Yeni Gün*, 15 Nisan 1921, No: 204/584.

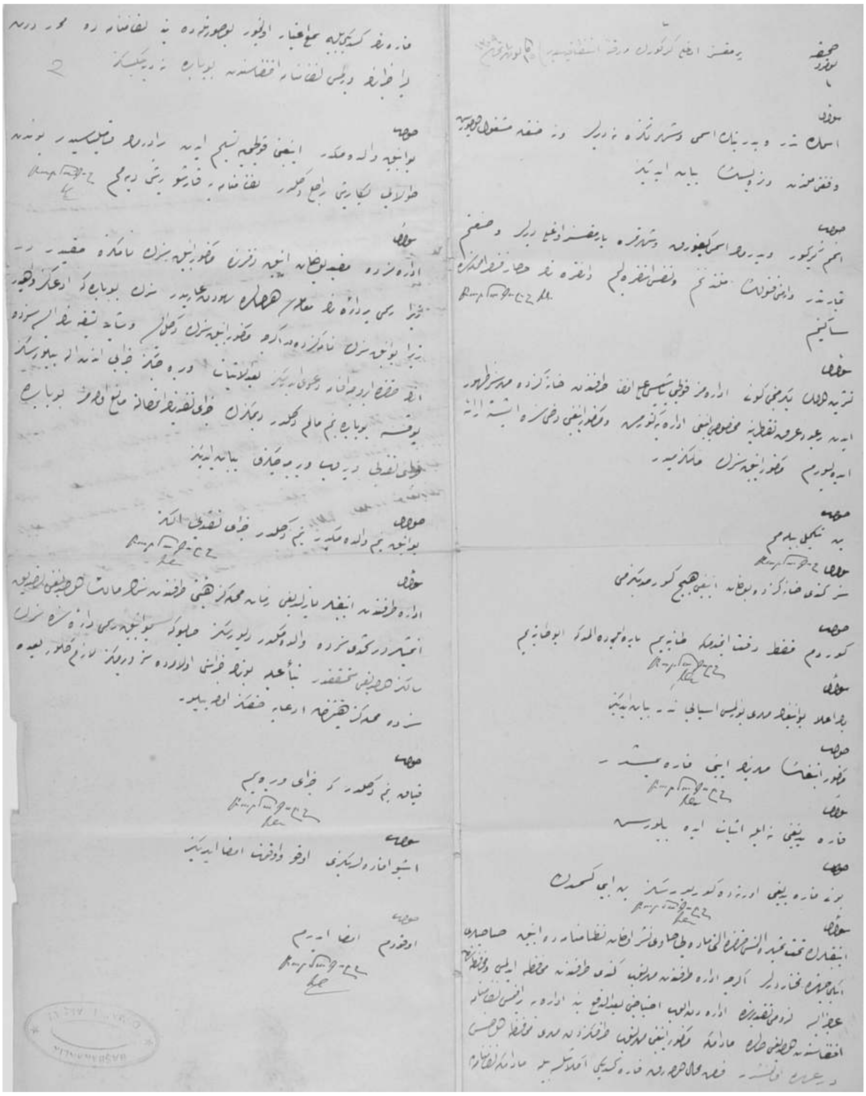
mahzenine atılıyor, ortada bir şey kalmıyor. Teneke, şişe gibi pahalı olmadığı için mahzene atılınca hem kırılmıyor, hem de feda edilebiliyor."[36]

Anadolu'da ve elbette Ankara ile çevresinde alkollü içecek alışkanlığının en eski zamanlardan beri var olduğu bir gerçektir. Bu gerçeklik aynı zamanda Osmanlı ve devamında müskiratın şaraptan rakıya evrimle süreci olarak da yorumlanabilir. Zira imbikle damıtma yönteminden önce evlerde ve farklı mekânlarda "kurulan" şarap yerini rakıya bırakmıştır. İçki tüketiminin yalnızca Gayrimüslimlere münhasır bir alışkanlık olduğunu düşünmek yanlıştır. Zira eldeki bilgiler Ankara'da alkol kullanımının inanç noktasından bağımsız olarak gelişip farklı - ve belki de yerel, özgül- bir kültüre ifrağ olduğunu göstermektedir. Bu kültür Cumhuriyet sonrasının "asri" Ankara'sında çeşitlenecek ve sınıfsallığa paralel olarak bir kısmı bar ve otel lobilerine kendine yer bulurken diğer kısmı Kazıkiçi Bostanları'na taşınacaktır.



Parmaksızoğlu Kirkor'un Şura-yı Devlet'e verdiği itiraz dilekçesi (BOA, ŞD, 1346/7)

[36] *Zümrüd-i Anka*, 21 Haziran 1339 (1923), No: 47.



Parmaksızoğlu Kirkor'un sorgu varakası (BOA, ŞD, 1346/7)

Kaynakça

"Dersaadet ve Bilâd-ı Selâse ile Taşralarda Kadeh ve Kıyye ile Müskirât Füruht Edenlerden İşbu İki Yüz Seksen Üç Senesi Teşrîn-i Evvel-i Rumî'nin On İkinci Gününden İtibaren Alınacak Resm-i Bey'iyeye Dair Olup Ahkâm-ı Mündericesi Gerek Devlet-i Âliyye Gerek Düvel-i Ecnebiye Tebaası Hakkında Bilâ-İstisna Meriyyü'l-icra Olacak Nizamnamedir. 15 Ağustos 1283 [27 Ağustos 1867]", *Düstur*, Tertib-i evvel, C. 2.

"Müskirât Resm-i Mîrîsi Hakkında Nizamnamedir", *Düstur*, Tertib-i evvel, Zeyl:2.

"Müskirâtın Âmilinden Alınmakta Olan Yüzde Yirmi Rüsum-ı Müctemia İlga Olunarak Onun Yerine Yüzde On Resm-i Mîrî Alınacağından Suret-i Tahsiline Dair Nizamnamedir. 7 Safer 1278 [14 Ağustos 1861]", *Düstur*, Tertib-i evvel, C. 2.

Anadolu'da Yeni Gün, No: 204/584,15 Nisan 1921.

Anadolu'da Yeni Gün, No: 299/679, 4 Ağustos 1337 (1921).

Annuaire Oriental, Commerce, Industrie, Administration, Magistrature de L'Empire Ottoman 1912, İstanbul.

Arslanian Dicran, *Le Vilayet D'angora*, Viyana, 1895.

Atay, Falih Rıfkı; *Çankaya Atatürk Devri Hatıraları*, Cilt: 1, Dünya Yay., İstanbul.

BEO, BOA olmalı 258/19317.

BEO, BOA, 336/25126.

BOA, DH.EUM.MTK. 67/34.

Gündüz, Aka (Enis Avni, "Serkenkebin Efendi"); "Görmediklerim", *Anadolu'da Yeni Gün*, No: 545/922, 18 Temmuz 1922,

Hakikat, Anadolu Sesleri, No: 50, 10 Nisan 1911.

Hakikat, Anadolu Sesleri, No: 6, 12 Şubat 1911.

Hakikat, Anadolu Sesleri, No: 7, 19 Şubat 1911.

Hakikat, Anadolu Sesleri, No: 45, 30 Mart 1911.

Hâkimiyet-i Milliye, No: 415, 10 Mart 1921.

Hâkimiyet-i Milliye, No: 559, 17 Temmuz 1922.

Hâkimiyet-i Milliye, No: 540, 25 Haziran 1922.

Hâkimiyet-i Milliye, No: 415, 26 Kanun-ı sânî (Kasım) 1922.

Hâkimiyet-i Milliye, No: 670, 26 Teşrîn-i sânî (Kasım) 1922.

Hâkimiyet-i Milliye, No: 621, 29 Eylül 1922.

Hâkimiyet-i Milliye, No: 703, 3 Kanun-ı sânî (Ocak) 1923.

Rehber-i Muamelât-ı İdare-i Düyûn-u Umûmiye-i Osmaniye. Rehber-i Muamelât, Düyun-ı Umumiye-i Osmaniye İdaresi Yay., İstanbul Düyûn-u Umûmiye-i Osmaniye İdare-i Merkeziyesi Matbaası, t.y.

Taş, Hülya; "XVII. Yüzyılda Ankara", doktora tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih (Yeniçağ Tarihi) Anabilim Dalı, Ankara, 2004. (Tez aynı zamanda kitap olarak basılmıştır ancak yazıda tez hali kullanılmıştır. Kitap künyesi: *17. Yüzyılda Ankara*, Ankara, TTK, 2014.)

Vânîzâde Halid; *Müskirât*, Âlem Matbaası, İstanbul, 1309.

Zeki, *Mecelle-i Vezâif-i Zabıta*, Matbaa-i Ahmed Kâmil, İstanbul, 1330 (1914).

Zümrüd-i Ankara, No: 47, 21 Haziran 1339 (1923).

HUSUSÎ RAKI
ALİYÜ'L'ALÂ ALİYÜ'L'ALÂ
HALİS ANASON VE ÜZÜMDEN MAMUL
DERECESİ 47
FİATI 125
MIKDARI 500

İ.İ. İÇKİLER İNHİSARI
LE RAKI TURC
İ.İ. İÇKİLER İNHİSARI

S

Sömürgecilik Sonrası Dönem Eserlerinin Türkçeye Çevrilmesinde Tercih Edilebilecek Yöntemler Things Fall Apart Adlı Eserin Türkçe Çevirilerinin Karşılaştırmalı Analizi

Sinem SANCAKTAROĞLU BOZKURT*

I. Giriş

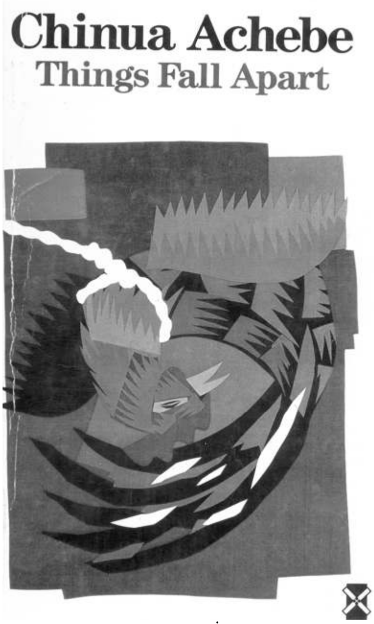
Çeviribilimin disiplinlerarası özelliğinin zaman içinde daha da önem kazanması ile kültürel çalışmalar ile olan dirsek teması daha da belirginleşmiş ve bireysel kimliklerin ön plana çıkarak güç ilişkilerine yapılan vurgunun artması çeviriyi sömürgecilik sonrası bir bakış açısıyla ele almak gereğini doğurmuştur. Çeviriye getirilen sömürgecilik sonrası yaklaşım çeviriyi klasik tanımından çıkartarak, çevirinin sadece bir dil aktarımından öte kültürlerarası bir iletişim haline geldiğini vurgular. Dahası bu bağlamda "çeviri farklı kültürler arasında iletişimi sağlayan bir köprünün ötesinde vazife görür ve yeninin hayat bulduğu ve farklı kültürlerin birbirine geçtiği bir müdahale yöntemi haline gelir" (Manfredi, 2010: 46).

Yıllar geçtikçe çeviri faaliyeti kimlik kavramı ile daha da yakından ilintili olmuştur. Çeviri olgusu giderek "görünür olmanın", yeri geldiğinde çevirmenin kimliğinin korunmasının, yeri geldiğinde kaynak kültürü[1] oluşturan unsurların korunmasının üzerine yoğunlaşmıştır. "Aktivist çeviri"[2] kavramı bağlamında

* Hacettepe Üniversitesi, Mütercim Tercümanlık Bölümü

[1] Çeviribilim bağlamında çevrilecek özgün metin, metnin dili ve içinden çıktığı kültür, sırasıyla "kaynak metin", "kaynak dil" ve "kaynak kültür" olarak ifade edilir.

[2] Dünyadaki gelişmeler çevirinin sosyal, ekonomik ve siyasi etkilerinin daha yakından incelenmesini gerektirmiştir. "Aktivist çeviri" çevirmenlerin tarihler boyunca edindiği rollerden yola çıkarak, yapılanın sadece dilsel bir aktarım olmadığının, çevirinin ulusların,



Makalede kullanılan İngilizce kaynak metnin ön kapağı. Kitapta kapakta kullanılan kompozisyona ait bilgi yok.

kaynak kültüre ilişkin özgün kimliğin vurgulanması ve erek kültürden[3] farklı olanın bu kültür içinde üretilen metinde rahatça yer alması artık kaçınılması gereken şeyler olmaktan çıkmıştır.

Bu yazının temel savı sömürgecilik sonrası dönem eserlerinin çevirisinin diğer yazın eserlerinin çevirisinden farklı bir bakış açısı ile ele alınması gerektiğidir. Bu bağlamda bu yazıda Chinua Achebe'nin *Things Fall Apart* adlı eseri ile bu eserin Türkçeye yapılan iki farklı çevirisi - Anjel Selveroğlu tarafından çevrilmiş *Ruhum Yeniden Doğacak* ve Nazan Arıbaş Erbil tarafından çevrilmiş *Parçalanma*[4]- incelenmiş; çevirmenlerin sömürgecilik sonrası eserleri çevirirken karşılaşabilecekleri problemler ve bunlarla başa çıkabilmek için başvurdukları yöntemler ele alınmıştır. Karşılaşılan çeviri sorunlarını ve bunların üstesinden gelmek için kullanılan yöntemleri örneklemek amacıyla çeşitli bölümler seçilmiştir. Bu örnekler yardımıyla çevirmenlerin dilbilimsel ve kültürel çeşitliliği koruyarak, kaynak metinde altı çizilen kimliğin ortaya çıkmasına nasıl bir katkıda bulunduğu tartışılmıştır. Bir yandan da çevirinin Türkçe okuyanları tarafından kabul edilir olmasının sağlanıp sağlanmadığı incelenmiştir. Son olarak ise sömürgecilik sonrası yazılan eserlerin çevrilmesi ve melez bir metin yaratılması yoluyla bu metinlerde kullanılan "yeni" İngilizcenin farkının gösterilmesi ve bu yolla çevirinin Türkçe okuyanlarda bir farkındalık yaratıp yaratmayacağı ve çevirinin sömürgeciliğin etkilerinin ortadan kalkmasına katkıda bulunup bulunamayacağı üzerinde durulmuştur. Karşılaştırmalı analize geçme-

kültürlerin ve edebiyatların şekillenmesinde önemli yer tuttuğuna dikkat çeker. Çeviri bu anlayışa göre güç, direniş, isyan ve hatta devrim bağlamında ele alınır (Daha fazla bilgi için bkz. Tymoczko, 2010).

3 Çeviribilim bağlamında çeviri yapılacak metin, dil ve kültür ise erek metin, erek dil, erek kültür diye adlandırılır.

4 Anjel Selveroğlu tarafından yapılan bu çevirinin ikinci baskısı 1997 yılında ilk baskıyı yapan yayınevinden farklı olarak Sosyalist Yayınları'ndan çıkmıştır. Her iki çeviri de birbirinin tıpatıp aynı olmakla birlikte, kitapların kapaklarına konan resim ve fotoğraflar değişiklik göstermiştir. Buna ek olarak erek metinlerde yer alan "Ibo Sözcükleri ve Deyimleri Sözlüğü"nün kitaptaki yeri değişmiş, sözlük ilk baskıda kitabın başında yer alırken, ikinci baskıda kitabın sonuna eklenmiştir. Çeviri birbirinin tıpatıp aynısı olduğu için bu çalışmada 1983 yılında Üç Çiçek Yayınevi'nden çıkan ilk baskı kullanılmıştır.

den önce sömürgecilik sonrası çeviri çalışmalarını kısaca değerlendirmekte fayda vardır.

II. Sömürgecilik Sonrası Çeviri Çalışmaları

Douglas Robinson, antropoloji, etnografya ve sömürgecilik tarihi gibi alanların da etkisiyle çeviribilime getirilen yeni bir yaklaşımdan söz eder (2011: 1). "Sömürgecilik sonrası çeviri çalışmaları" (*postcolonial translation studies*) olarak da adlandırılan bu yeni yaklaşımın 1940'lı, 1950'li ve 1960'lı yıllarda Avrupa'daki büyük imparatorlukların dağılmasının ardından hız kazanan "sömürgecilik sonrası çalışmalar"dan bir süre sonra 1980'li yılların sonlarına doğru ortaya çıktığı bilinmektedir (Manfredi, 2010: 3). Çeviribilim ile "sömürgecilik sonrası çalışmalar" arasında yaşanan bu etkileşimde "çevirinin, imparatorlukların diğer ulus[ların] topraklarını işgal etmesinde vazgeçilmez bir yeri olduğunun anlaşılmasının" (Robinson, 2011: 10) rolü büyüktür. Sömürgecilik sonrası çeviri kuramı düşünüldüğünde Robinson, Talal Asad'ın "The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology" ("Britanya Sosyal Antropolojisinde Kültürel Çeviri Kavramı") başlıklı makalesini bu konuda yazılan ilk eser olarak kabul eder (2011: 5). Bu makalede asimetrik güç ilişkileri bağlamında çeviri kavramı ele alınmıştır.

Çeviri, sömürgecilik sonrası bağlamda farklı açılardan ele alınabilir. İlk olarak çevirinin sömürgecilik sonrası bağlamlarda edindiği metaforik anlamlar düşünülebilir. İkinci olarak çevirinin, hem metaforik anlamda hem de dillerarası çeviri[5] bağlamında, sömürgecilik ve sömürgecilik sonrası dönemlerde oynadığı rol akla gelebilir.

İlk olarak, sömürgecilik sonrası yaklaşımın çeviri eylemine yüklediği metaforik anlamlar söz konusu olduğunda Homi Bhabha diğer pek çokları arasında üzerinde önemle durulacak bir kuramcıdır. Homi Bhahba'nın *Kültürün Yeri* adıyla yayımladığı kitabında yer alan makalelerinde "kültürel çeviri" kavramından bahsettiğini görebiliriz. Bu kavramı anlayabilmek için Bhabha'nın kültür tanımına bakmak gerekir. Bhabha Batı'nın kültürü kendince sınıflandırdığından, halbuki kültürleri tek başlarına anlamlandırmanın çok da mümkün olmadığından bahseder. Bhabha'ya göre bir kültüre ait özellikler bir başka kültürle ilişkiye girdiğinde görünürlük kazanır. Bhabha bu alanı "üçüncü alan" (1994: 369) olarak tanımlar, bu alanda kültürler arasında hiyerarşik ilişkiler yoktur. Bu ara alanda kültürler karşılaşınca bir kültüre ait özellikler bir dönüşüm geçirir. Bhabha bu dönüşüme "kültürel çeviri" (1994: 226-227) adını verir ve kültürlerarası ilişkilerde olmazsa olmaz olduğunu vurgular. Burada Bhabha'nın anladığı anlamda çeviri dillerarası bir çeviriden farklı olarak metaforik bir anlam kazanır ve kültürel çeviriyle günümüz dünyasında kültürlerin karşılaşma ve dönüşüm süreçleri kastedilir. Farklı kültürlerin birbirleri ile karşılaştıkları alanlarda "melez kültürel

[5] "Dillerarası çeviri" Roman Jakobson'ın çeviriyi sınıflandırırken kullandığı üç kavramdan biridir. Diğerleri "diliçi çeviri" ve "göstergelerarası çeviri" olarak geçmektedir (Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Jakobson, 2000).

alanlar" oluşur. Sömürgecilik sonrası çeviri kuramlarına baktığımızda aşağıda da anlatılacağı gibi sömürgecilik sonrası döneme ait edebi eserlerin melez özellikler taşıdıklarını görebiliriz. Dahası analiz kısmında da inceleneceği gibi sömürgecilik sonrası dönem eserlerinin çevirisi sırasında da bu melez kültürel alanların bir anlamda oluştuğu gözlemlenebilir.

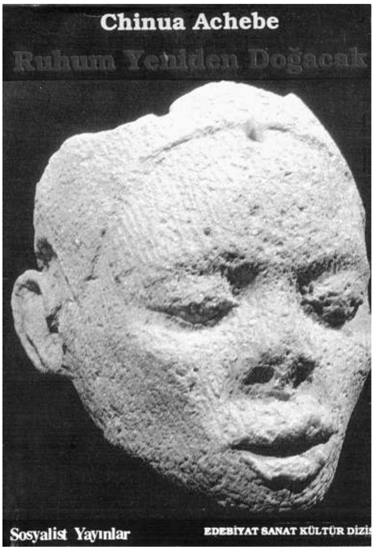
Homi Bhabha'nın bahsettiği metaforik anlamın dışında diğer en bilinen kullanımlar arasında Salman Rushdie'nin "çevrilmiş varlıklar" (1991: 17) tanımı vardır. Hint asıllı Britanyalı bir yazar olan Rushdie farklı kültürlerin egemen olduğu kozmopolit yerleşim alanlarında yaşayan insanları "çevrilmiş varlıklar" olarak tanımlar. Bu şekilde kendisi gibi çok kültürlü, çok dilli bireylerin, özellikle de bir dönem sömürgeleştirilmiş halklara mensup kişilerin arada kalmışlığından bahseder, ancak hep bahsedildiği gibi çeviri sırasında sadece bir kayıp yaşanmadığına aslında bu süreçte aynı zamanda bir şeylerin kazanıldığına (Bhabha, 1994: 17) da inanır.

Sömürgecilik sonrası çeviri kuramı bağlamında çeviriye atfedilen diğer bir metaforik anlam ise "çeviri" ile "koloni" arasında kurulan ilişkiden türer. Bu durumda, çeviri koloninin kendisi için kullanılan bir mecazdır. Burada feminist çeviri[6] üzerine çalışan kuramcıların kadın ve çeviri arasında kurdukları ilişkiye benzer olarak, çeviri metin ve "orijinal" metin arasında kurulan ilişki metaforik olarak sömürgeci toplumla sömürülen toplum arasındaki ilişkiye benzetilir. Jeremy Munday'in de belirttiği gibi "sömürgeci ulus tarafından asıl kimliği bastırılmış ve yeni baştan tanımlanmış olan koloniler, [...] hep hor görülen bir çeviri, orijinali taklit etmekten ibaret olan bir kopyadır" (2008: 132). Bir diğer deyişle, koloni Avrupalı büyük orijinalinin bir kopyası yani bir çevirisi olarak görülür ve ikincil planda kalır.

Sömürgecilik sonrası dönem ile çeviri arasındaki ilişki, sömürgecilik sonraki dönem eserlerinin özgün dilde yazılmış olmalarına ve Jakobson'ın vurguladığı anlamda "dillerarası bir çeviri" sürecinden geçmemesine rağmen bir tür çeviri olarak görülmeleri ile ayrı bir bağlamda yeniden ortaya çıkar. Tymoczko, sömürgecilik dönem sonrası metinler ve çeviriler arasında bir dizi ortak nokta olduğundan bahseder ve çeviribilimin sömürgecilik sonrası dönem kuramlarına katkıda bulunacağını söyler. Sömürgecilik sonrası dönem yazarları da çevirmenler gibi bir dizi yöntem kullanarak iki kültürü birden idare etmek durumundadırlar (Tymoczko, 2000: 148). İki kültürü birlikte idare etmek kavramının altında her iki metin türünde de – hem çeviri metin hem de sömürgecilik sonrası dönem metinleri - okuyucuya yabancı gelebilecek pek çok kavram, metin geleneği ve dilbilgisel yapı mevcuttur. Çeviri metnin çevirmeni kaynak kültürü oluşturan bu kavram ve yapıları, sömürgecilik sonrası dönem yazarları da kendi kültürüne ait olan bu kavram ve yapıları bir yandan muhafaza etmeye gayret ederken bir

[6] Feminist çeviri kadın ile çeviriyi benzer güç ilişkilerine dayandırarak özdeşleştirir ve kadın ve çeviriye atfedilen ikincil rolü değiştirmek, hatta tamamen ortadan kaldırmak üzere çeşitli çeviri yöntemleri sunar. Bu durumda çevirmen yazarla eşit statüde görülür. Amaç, çeviriyi siyasi bir eylem olarak görüp kadın hakları konusunda farkındalık yaratmaktır.

yandan da farklı kültürden olan okuyucu anlasın diye açıklama eğilimindedir. Dolayısı ile sürekli iki kültür arasında bir çekişme, bir gel-git yaşanır, çevirmen ya da yazar bu durumda bir uzlaştırıcı görevi üstlenir.



Kitabın Sosyalist Yayınları'ndan çıkan ikinci baskısı (Mayıs 1997). Kitabın ön kapağında 15. yüzyılda pişmiş topraktan yapılmış Nijerya-Owo'da bulunmuş insan başı yer alıyor. Bu ön kapak resmi UNESCO'dan Görüş *dergisinden alınmış.*

Çevirinin edindiği metaforik yaklaşımlar dışında çevirinin oynadığı roller bağlamında da sömürgecilik sonrası çalışmalar ile çeviribilimin yolu kesişir. Douglas Robinson *Translation and Empire: Postcolonial Theories Explained* ("Çeviri ve İmparatorluk: Sömürgecilik Sonrası Döneme Ait Kuramlar") başlıklı kitabında çeviri ve sömürgecilik arasındaki ilişkiyi üç görünümüyle ele alır. Robinson'a göre çevirinin oynadığı roller, "bir sömürü yolu olarak çeviri" ("*translation as a channel of colonization*"), "kültürel eşitsizliklerin sürdürülmesi için bir araç olarak çeviri" ("*instrument for maintaining cultural inequalities*") ve "sömürgeciliğin sona ermesinde bir yöntem olarak çeviri" ("*means of decolonization*") diye sınıflandırılabilir.

Öncelikle **"bir sömürü yolu olarak çeviri"**den bahsedelim. Sömürgecilik sadece askeri müdahaleyi, toprak işgalini ve siyasi ve ekonomik sömürüyü değil aynı zamanda kültürel müdahaleyi de kapsar (Manfredi, 2010: 49). Bu çerçeveden bakıldığında, çevirinin sömürgeleştirme süreçlerinde oynadığı rol masum ve apolitik bir dil aktarımından çok ötedir. Diğer bir deyişle, çevirinin sömürü dönemleri sırasında "öteki" olanı sömürmek için bir araç olarak kullanıldığı söylenebilir. Robinson'un da belirttiği gibi imparatorluğa bağlı işgalciler öncelikle yeni tebaaları ile anlaşabilmek için etkin bir yöntem aramak durumunda kalmışlardır (2011: 10). Bu nedenle sömürgecilik ve çeviri arasındaki ilişkinin ilk adımları "sömüren ve sömürülen arasında iletişimi sağlayacak çevirmenlerin belirlenmesi ve eğitilmesi" (Robinson, 2011: 10) ile atılmıştır. Asıl önemli olan adım ise işgalcilerin sömürülenleri "uysal, işbirlikçi bireylere dönüştürerek kendilerine boyun eğdirecek yeni yöntemler geliştirmek durumunda kalmaları" (Robinson, 2011: 10) ile atılmış olur. Bu geliştirdikleri yeni yöntemler bağlamında sömürgeciler çeviriyi sömürgeciliği haklı kılacak bir söylem yaratmak ve sömürülenlerin asıl kimliklerini saptırarak klişeleşmiş bir tipleme oluşturmak için kullanmışlardır.

Bu bağlamda, feminizmi, post-yapısalcılığı ve Marksizmi çeviribilim ve sömürgecilik sonrası çalışmalarla birleştiren Tejaswini Niranjana da bir sömürü

yolu olarak çevirinin oynadığı rolün altını çizerek, *Siting Translation* adlı eserinde çevirinin kültürler arasında bir köprü kurmaktan öte siyasi bir eylem olduğunu ve çevirinin sömürgecilik sürecinde oluşturulan baskının belirgin bir aracı olduğunu söyler (1992: 21). Bir başka deyişle, Bassnett ve Trivedi'nin "çevirinin utanç veren tarihi" (1999: 5) diye adlandırdıkları bu dönem boyunca çeviri bir sömürü aracı olarak sömürgecilere hizmet etmiş ve sömürgecilik söylemine katkıda bulunan önemli bir eylem olmuştur.

Sömürgecilik ve çeviri ilişkisini Hindistan bağlamında ele alan Niranjana çevirinin Hindistan'ın Britanya'nın sömürgeci yönetimi altında yönetilmesine katkıda bulunduğunu ve Doğulu "ötekiye" dair saptırılmış bir imge yaratmasına yardımcı olduğunu söylemiştir. Niranjana, Gramsci'nin hegemonya kavramından yola çıkarak eğitim, felsefe ve yazın çevirisi, vb. kullanılan söylemler yoluyla sömürgeciler tarafından sömürülenler üzerinde bir hegemonya kurulduğunun altını çizer (1992: 33). Bu imgeye göre sömürülen bireyler bir ötekileştirilme sürecinden geçmiş, kendilerini sömürenlerin gözünden görmeye başlayarak kolonideki hayatın mantık dışı ve yanlış bir hayat olduğuna inandırılmışlardır (Niranjana, 1992: 11). Örneğin Achebe'nin de üzerinde sık sık durduğu Joseph Conrad'ın *Heart of Darkness* (*Karanlığın Yüreği*) adlı eseri sömürülen halka dair bir söylem oluşturmada "başarılı" olmuş bir eser olarak görülebilir. Achebe'nin de "An Image of Africa: Racism in Conrad's 'Heart of Darkness'" adlı makalesinde belirttiği gibi "Karanlığın Yüreği, Afrika imgesini Avrupa'nın dolayısıyla da uygarlığın bir antitezi, bir 'öteki dünya' olarak yansıtır" (1977: 251). Hikâyede İngiliz gemi kaptanı Marlow Belçika sömürgesi Kongo'ya yaptığı yolculuğu anlatırken aslında sömürgeciliğin olumsuz taraflarından bahseder gibi görünse de roman boyunca Conrad'ın Afrikalıları betimlemek için kullandığı kelimeler onları insan gibi tasvir etmekten uzak kalır. Uygarlaştırılması gereken yaratıklar, vahşiler olarak hayvani özellikleri vurgulanarak resmedilir. Bu özelliğiyle de, aslında yayınlandığı dönemde sömürgecilik tartışmalarını her ne kadar alevlendirmiş olsa da, yarattığı söylemle saptırılmış bir Afrikalı imgesi oluşturulmasına katkıda bulunur.

Bunu destekleyen bir başka bakış açısına göre de çeviri sömürülen bireyi ("*colonial subject*") yaratmak amacını taşıyan şiddetin bir parçasını temsil eder (Simon, 2000: 11). Sherry Simon'un *Changing the Terms: Translating in the Postcolonial Era* adlı kitaba yazdığı Giriş bölümünde de belirttiği gibi "çeviri sadece belli metinlerin Avrupa dillerine aktarılması anlamına gelmez, aynı zamanda hiç aşina olmadıkları bir gerçekliğin [sömürülenlere] zorla kabul ettirilmesi için [...] Batılı kültürlerce kullanılacak tüm eylemler anlamına da gelir" (Simon, 2000: 11). Simon'un da üzerinde durduğu gibi o dönemde yapılan çevirilerin, "sömürgecilik döneminde işgalcilerin kültürel anlamda güçlü oldukları fikrini" (2000: 10) desteklediğini biliyoruz. Batılı misyonerler, antropologlar, Oryantalistler özellikle "yaratmak istedikleri [...] dünyaya dair bir imge oluşturacaklarına inandıkları metinleri çevirmeyi seçmişlerdir" (2000: 10). Böylece sömürülen dünyaya ait klişeleşmiş bir tipleme yaratılmasına ve bu imgenin meşrulaştırılmasına katkıda bulunmuşlardır.

O dönem klişe tipleri güçlendireceğine inanılan eserlerin seçilmesine ek olarak çevirmenler eserleri çevirirken belirli stratejileri kullanarak bu tiplemelerin yerleşmesine de katkıda bulunmuşlardır. En bilinen örneklerden biri de Ömer Hayyam'ın *Rubaiyat* adlı eserinin 19. yüzyılda yapılan çevirisidir (Munday, 2008: 125). Sömürgeciliğe uygun bir çeviri yöntemi belirleyen çevirmen Edward Fitzgerald eseri yerlileştirme yoluna giderek, yaptığı çeviride erek kültürü temsil eden Batı kültürünün normlarına göre kaynak metni yeniden şekillendirmiştir. Bu sayede çeviri "sömürülen halka dair saptırılmış bir imajın yaratılmasında ve onların [gerçekte var olan] kimliklerinin karartılmasında ("*obscuration*") etkin bir rol oynamış" (Manfredi, 2010: 49), bu sayede sömürgecilik sürecine ve dahası sömürgeleştirme süreci fiilen sona erdikten sonra da uluslar/halklar arasında var olan hiyerarşik yapıya katkıda bulunmuştur.

Robinson'un sınıflandırmasına göre ikinci olarak çeviri Britanya İmparatorluğu'nun çökmesinin ardından bile **"kültürel eşitsizliklerin sürdürülmesi için bir araç"** olarak kullanılmıştır. Bu durumda yukarda belirtildiği gibi sömürgeleştirme sırasında da yapıldığı şekliyle uluslar arasındaki eşitsizlik daha çevrilecek eser seçimiyle başlar, çevrilecek eserlerin genellikle egemen kültürlere ait eserler olduğu gözlemlenebilir[7]. Dahası bu tahakküm karşısında edilgen konumda bulunan kültürlere ait eserler çevrilmek üzere seçildiğinde aynen yukarıda anlatıldığı gibi sömürülmüş uluslara/halklara dair klişeleşmiş betimlemeleri destekleyen eserler özellikle seçilir. Buna ek olarak daha edilgen kültürlere ait eserler onlara göre daha egemen konumdaki kültürlerin dillerine çevrilirken Lawrence Venuti'nin Schleiermacher'den yola çıkarak bahsettiği iki stratejiden biri olan "yerlileştirme"[8] (Venuti, 1995: 20) çeviri stratejisi olarak belirlenir ve daha edilgen toplumların kimlikleri görmezden gelinerek bir tür kültürel asimilasyona girişilir.

Çevirinin kültürel eşitsizliklerin sürdürülmesinde bir araç olarak kullanılmasında, klasik anlamda sömürge ülke olmayan ülkeler de hedef alınabilir, çünkü fiilen sömürge haline gelmemiş olsalar da bu uluslar/halklar için de sömürgeci bir dönemden söz edilebilir. Zira sömürgecilik münhasıran belirli ülkelerin diğerleri üzerinde somut iktisadî, kültürel ve idarî tahakküm kurdukları bir "ilişki"yi anlatmaktan çok, dünyadaki ülkelerin hiyerarşik olarak birbirine karşı konumlandığı ve bu konumlanma çerçevesinde doğrudan veya dolaylı tahakküm ilişkilerini geliştirdiği bir "dönem"i ifade eder. Manfredi'nin de belirttiği gibi "son yıllarda, sömürgecilik sonrası çeviri çalışmaları ilgi alanını genişletmiş ve ilgiyi genişleten bu bakış açısından hareketle her kültür/toplum arasındaki ilişkilerde yaşanabilecek genel dengesizlik durumlarını da inceleme alanına katmıştır" (2010: 4). Dolayısıyla sömürgecilikten fiilen ve doğrudan etkilenmese bile her kültür ve toplum arasında güç ilişkilerinin dengesizliğinden ve bu dengesizliğin ürettiği bir hiyerarşik ilişkiden söz edilebilir. Çeviri burada da yine belirgin bir rol oynamaktadır. Bu rol, diller arasındaki güç dengeleri ile ilişkilidir. Bu güç

7 En sık çevrilen dillerin listesi için bkz. *The Index Translationum*, UNESCO.

8 Diğer yöntem ise "yabancılaştırma"dır.

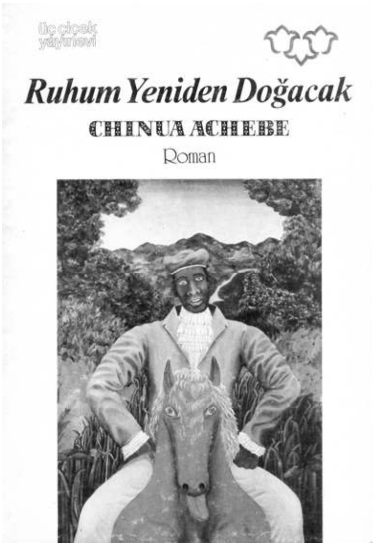
dengeleri söz konusu olduğunda Anglo-Amerikan tarafı güçlü olanı ve tahakküm kuranı temsil eder. Venuti'nin bu bağlamda ele aldığı çeviri stratejileri yerlileştirme ve yabancılaştırma, etno-merkezci bir asimilasyon yaratmak ya da buna karşı çıkmak için birer araç görevini görmektedir (1995: 20).

Toplumsal cinsiyet, sömürgecilik sonrası yaklaşım ve çeviri konularını bir arada ele alan Gayatri Chakravorty Spivak da aynı şekilde Venuti'nin yabancılaştırma yöntemine benzeyen bir yöntemden bahseder ve kaynak kültüre ait öğelerin erek kültürde asimile olmadan yer almasına özel bir önem verir. "Üçüncü Dünya edebiyatına ait tüm eserlerin [yerlileştirme yöntemi kullanılıp] aynı şekilde çevrilmesinin bir sonucu olarak Filistinli bir kadın tarafından yazılan eserin Tayvanlı bir erkek tarafından yazılanla aynıymış gibi algılanacağından" (2000: 400) söz eder. Spivak, üçüncü dünya ülkelerinin kültürlerine dair özelliklerin bu şekilde görünmez kılınmasının kültürlerin arasında halihazırda zaten var olan hiyerarşik düzeni sağlamlaştıracağını ve çevirinin demokrasi ideali içerisinde edineceği yerle uyuşmayacağını söyler (2000: 400). Spivak'a göre çeviri masum bir eylem değil hiyerarşik düzenin güçlenmesine yardımcı bir eylemdir. Oysa çevirinin hiyerarşik düzeni tehdit etme gücünden de bahsedilebilir ve bu güçten yararlanmak doğru stratejilerin kullanılması ile mümkündür.

Spivak'a göre "Üçüncü Dünya kadınlarının yazdıkları eserleri çeviren bir çevirmen Batı Avrupa dilleri arasında çeviri yapan bir çevirmenden daha donanımlı olmalı" (2000: 405) ve çevirinin sömürgeciliğe katkıda bulunmasına engel olmalıdır. Bu nedenle çevirmen Spivak'ın "samimi bir okuma" dediği süreçten geçerek metne kayıtsız şartsız telim olmalıdır. Spivak çevirmenin öncelikle bir okuyucu olduğunu, "samimi bir okuyucu" (*intimate reader*) olarak metne kayıtsız şartsız teslim olmadığı takdirde metnin özel çağrılarına cevap veremeyeceğini savunur (2000: 400). Ona göre kişinin çevirisini yaptığı dille olan ilişkisinin oldukça ileri düzeyde olması gerekir, öyle ki çevirmen çevirisini yaptığı dili özel hayatına dair olaylar hakkında konuşurken de kullanmalıdır (2000: 401). Spivak çevirmenin kaynak metni okumasını ve çözümlemesini içeren hazırlık sürecinin zaman ve sabır istediği üzerinde durur, metnin yeniden üretilmesi ise göreli olarak daha kısa süre alır (Spivak 2000: 399). Spivak çeviri metni ulaşılır kılmanın metin yazarı için yapılması gerektiğini ve erek metnin erek kültürün okuyucularının beklentisi ve isteği doğrultusunda değil, kaynak metin yazarının önemli gördüğü ve muhtemelen erek kültür okuyucusu tarafından yabancı kalacak özellikler etrafında şekillenmesi gerektiğinden bahseder (Spivak 2000: 407). Böylece İngilizcenin ve daha önceden sömürgeci olan ülkelerin dillerinin ve kültürlerinin hiyerarşik olarak üstün gösterilmesinin de önü alınabilecek ve çeviri "kültürel eşitsizliklerin sürdürülmesi için bir araç" olmaktan çıkartılacaktır.

Böylece çevirinin bir diğer rolü daha ortaya çıkar; yine Robinson'un sınıflandırmasına göre çeviri **"sömürgeciliğin sona ermesinde yardımcı bir yöntem"** olarak ele alınabilir. Bassnett ve Trivedi sömürgecilik sonrası dönem üzerine çalışan bazılarının çevirinin sömürgecilikte bir yöntem olarak görülmesi nedeniyle Avrupa dillerine yapılacak çevirilerin kısıtlanması gerektiğini düşündüklerinden bahseder ancak kendileri bu görüşe katılmazlar (1999: 5). Yazarlar

çeviriden vazgeçmek yerine onun özgürleştirici bir güç olarak nasıl kullanılabileceğinin arayışı içindedirler.



Kitabın Üççiçek Yayınevi'den çıkan Türkçedeki ilk çevirisinin önkapağı (Mayıs 1983). Ön kapak resmi Haiti'li ressam Edouard Duval'in "Çiftçi Tanrısı Zaka" tablosuna ait. Kitabın içinde anlatılan karakterlerin deri rengine ilişkin herhangi bir ima veya gönderme olmadığı ve kitap metni karakterlerini ötekileştirmediği halde yayıncı kapakta Afrikalıların fiziksel özelliklerini öne çıkaran bir görseli kullanmayı tercih etmiş.

Çeviri "sömürgeciliğin sona ermesinde bir yöntem" olarak ele alındığında çeviri sırasında kültürel farklılıkların vurgulanması ve faklı kimliklerin ön plana çıkartılması için çeşitli çeviri stratejilerine başvurulması akla gelir. Yukarıda da belirtildiği gibi Venuti'nin yerlileştirme ve yabancılaştırma stratejilerine yüklediği anlamı da bu bağlamda düşünmek yerinde olur. Venuti, Niranjana ve Spivak, kültür asimilasyonunu engellemek için çeviri sırasında yabancılaştırma yönteminin kullanılması gerektiğini vurgularlar[9].

Bu bağlamda karşılaştırmalı analize geçmeden önce Venuti'nin Schleiermacher'ın kuramından yola çıkarak ortaya attığı iki çeviri stratejisi olan yerlileştirme ve yabancılaştırmayı kısaca tanımlamakta fayda var. Yerlileştirme yöntemini kullanan bir çevirmen kaynak metinde geçen sorunlu bir kısmı çevirirken kavramı ya açıklar ya eksiltme yöntemi ile tamamen atar ya da kavramı tamamen başka bir kavramla karşılayarak erek kültürde yer alan karşılığını kullanır. Zaman zaman da çevrilecek olan kavram kültürel bir öğe ise kültürel özelliklerinden arındırıp bir "şemsiye terim" ile karşılayabilir. Burada amaç erek okuyucuya yabancı gelen metin-içi kavram ve ifadelerin, yerlileştirme yoluyla, okuyucunun dünyasında yeri olan kavram veya ifadelerle ikame edilmesi, böylece okuyucunun kendince fazladan bir çaba sarf etmeden metni kavramasının sağlanmasıdır. Yabancılaştırma yönteminde ise çevirmen kavramı bir takım ortografik değişiklikler yaparak ya da yapmayarak olduğu gibi erek metinde kullanabilir. Zaman zaman da doğrudan çeviri yöntemini kullanır. Sonuçta erek metinde okuyucuya tamamen yabancı kavramlar yer alır ve okuyucu ona aktarılmak istenen anlamı kavrayabilmek için çaba sarf etmeye zorlanır.

Yukarıda da belirtildiği gibi sömürgecilik sonrası kuramının belirgin bir sömürgecilik ilişkisi olmayan bağlamlara da uygulandığı düşünüldüğünde, sömür-

[9] Tymoczko ve Wolf ise daha melez bir yöntemi tercih ederler (Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Manfredi, 2010 ve Tymoczko, 2000).

gecilik sonrası edebiyat eserlerinin diğer dillere çevrilmesi, üzerinde durulması gereken bir diğer konudur. Bu çerçevede bir sonraki bölümde yukarda da belirtilen çeviri stratejileri doğrultusunda sömürgecilik sonrası döneme ait bir eser olan *Things Fall Apart* ve iki Türkçe çevirisi karşılaştırmalı olarak incelenmiştir.

Karşılaştırmalı Analiz

Bu çalışmanın inceleme konusu olan *Things Fall Apart*, Modern Afrika edebiyatının kurucuları arasında gösterilen Nijeryalı yazar ve şair Chinua Achebe'nin ilk ve en bilinen romanıdır. Achebe'nin baba-oğul çatışmasını Nijerya'nın sömürgeleştirilmesi süreci içinde ele aldığı roman 1958 yılında yayınlanmış, sekiz milyondan fazla satıp yaklaşık kırk beş dile çevrilmiştir. Bülent Usta *Milliyet Kitap* ekinde romanın başarısının nedenini şu sözlerle anlatıyor:

Sadece Afrika edebiyatının değil, dünya edebiyatının da klasikleri arasında yer alan 'Parçalanma', 1958'de yayımlandığından bu yana 45 dile çevrilip milyonlarca satmasını, Afrika kabile hayatının içinden sömürgeleşme ve modernleşme sürecine unutulmaz karakterler ve olaylar çerçevesinden bakabilmesine borçlu (2011: 26).

Usta'nın roman eleştirisi sırasında bahsettiği bakış açısı gerçekten de kitabın başarısını getirmiştir; peki Türkçeye yapılan çeviride kullanılan yöntemlerin sömürgecilik sonrası dönemin stratejilerine uygun olup olmayışı da eserin Türkiye'de edindiği konumda önemli bir rol oynamış, bir farkındalık yaratılmasına neden olmuş olabilir mi acaba? Bu sorunun yanıtını aramadan önce kısaca romandan bahsetmek yerinde olacaktır.

Romanın konu itibariyle üç bölümden oluştuğu söylenebilir. İlk bölümde romanın ana kahramanı Okonkwo'yu tanırız. Kavgacı bir mizaca sahip, çalışkan ve köyde sözü geçen Okonkwo'nun ölmüş olan babasıyla olan iç hesaplaşmalarına tanık oluruz. Ölene kadar borç içinde yaşamış, vurdumduymaz bir adam olan babası Unoko'ya benzemek Okonkwo'nun en büyük korkusudur. İkinci bölümde Okonkwo, köyün saygıdeğer isimlerinden Ezeudu'nun ölüm merasimi sırasında kazayla ölümüne neden olduğu bir çocuk yüzünden sürgüne gönderilir. Bu bölümde sürgün günlerine tanık oluruz. Üçüncü bölümde ise Okonkwo köyüne döner ama beyaz adamların gelmesiyle köyünde her şeyin değiştiğine tanık olur. Roman boyunca kabile hayatının tüm yönleri Achebe'nin kendi deneyimleriyle paralel olarak anlatılır. Düğün, ölüm gibi olaylar sırasında karakterlerin katıldığı merasimler, söylenen şarkılılar, anlatılan hikâyeler, yenen yemekler, içilen şaraplar hep arka planda anlatılarak bize kabile yaşantısı hakkında ipuçları verir.

Sömürgecilik sonrası dönem eserlerinde sık sık rastlanan ve Achebe'nin roman boyunca kullandığı tekniklere tam olarak geçmeden önce kaynak metnin konu itibariyle de Robinson'un sınıflandırmasına uygun olarak sömürgeleştirme sürecinde çevirmenin rolünü anlatmasının üzerinde durulması yerinde olacaktır. Romanın ikinci bölümünde Okonkwo sürgünde iken köyünde bir takım değişikliklerin yaşandığını anlarız. Okonkwo'nun köyünde beyaz adamın gelip kilisesini kurduğunu, mahkemeleri, okulları ve tüm bunları köye getiren elçileri yoluy-

la yavaş yavaş kendi yönetim sistemini yerleştirmeye çalıştığını görürüz. Burada karşımıza çevirmenler çıkar. Çalışmanın ilk kısmında da belirtildiği gibi sömürgecilik dönemlerinde çeviri ilk olarak sömürenler ve sömürülenler arasında iletişimi sağlayacak bir araçtır. Okonkwo ve arkadaşlarının bir başka köyden gelen çevirmeni ilk başlarda küçümsediklerini, hatta alay ettiklerini görsek de sonraki aşamalarda beyaz adamın hükümlerini onlara ileten çevirmen olmuştur ve aynen Robinson'un söylediği gibi romanda uysal, işbirlikçi bireylerin yaratılmaya başlanmasında çevirmen etkili olmuştur.

Kaynak metnin konusu dışında burada kullanılan yazınsal ve dilbilimsel tekniklerin de çalışmamızda önemli bir yeri vardır. Achebe, "Colonialist Criticim" adlı makalesinde 1958'te ilk romanı *Things Fall Apart*'ı yazdığında Honor Tracy isimli Britanyalı bir eleştirmen tarafından eleştirildiğinden bahseder. Eleştirmene göre Achebe aldığı üniversite eğitimi ve başkent Lagos'ta yaptığı yayıncılık işi nedeniyle Afrika'ya Avrupalılar tarafından getirildiği öne sürülen "uygarlık" değerleri ile özdeşleşmesi gerekirken kendisini yapmacık olarak Afrikalı yerlilerle/köylülerle özdeşleştirdiği için eleştirilmelidir (Achebe, 2001: 57).

Halbuki tam da bu ikili kimliktir sömürgecilik sonrası yazarların biçemine yön veren (Barry, 2002: 196). Bu ikili kimliği öncelikli olarak yazarın dil seçiminde görebiliriz. Achebe eserlerini Igbo dilinde yazmak yerine sömürgecilerin dili olarak kabul edilen İngilizce yazar ve eserlerini İngilizce yazmasının nedenini şöyle açıklar:

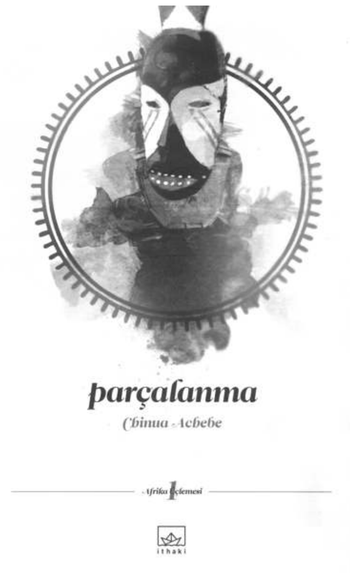
> Benim için başka bir seçenek yoktu. Bana bu dil verilmişti ve ben de bu dili kullanmaya azmetmiştim. Ancak yine de umuyorum ki merhum Şef Fagunwa gibi, ana dillerinde yazmayı tercih edecek ve etnik edebiyatımızın ulusal olanlarla yan yana gelişip zenginleşmesini sağlayacak olan insanlar da olacaktır. Bizim gibi İngilizcede karar kılanlar içinse yapılacak daha çok iş yaşanacak daha çok heyecan vardır [...] Ben İngiliz dilinin benim Afrika'ya dair tecrübelerimin ağırlığını taşıyabileceğini hissediyorum. Ama bu yeni bir İngilizce olmak zorundadır, hâlâ atalarının yurdu ile paylaşım içerisinde ama bir yandan da gösterdiği gelişimle yeni Afrikalı çevrelere uyum gösterebilen bir dil olmalıdır (1994: 434).

Achebe romanında İngilizceyi kullanır kullanmasına da onun kullandığı İngilizce Bill Ashcroft, Gareth Griffiths ve Helen Tiffin'in *Empire Writes Back* adlı kitaplarında altını çizdiği gibi İmparatorluğun İngilizcesi değildir artık, söz konusu olan sömürgecilik sonrası dönemlerde bu uluslar tarafından kullanılan (ve ilk harfi özellikle küçük harfle ifade edilen) bir "ingilizce"dir (1989/1999: 8). Dolayısıyla diğer pek çok sömürgecilik sonrası dönem yazarı gibi Achebe'nin de, kullandığı İngilizcenin, sömürgecilik dönemine bir başkaldırı, bunun etkilerinden kurtulmak için bir yol olduğunu düşünebilir, Achebe'nin bu durumu vurgulamak için eserlerinde özellikle belirli teknikler kullandığını görebiliriz.

Bu tekniklerden ilki Achebe'nin İngilizce yazmasına rağmen Igbo kültürüne dair özellikleri eserlerinde vurgulayarak kullanmasıdır. Bir diğeri yine Igbo kültürünün önemli bir parçasını oluşturan atasözü, deyim ve deyişleri doğrudan akta-

rım yoluyla İngilizce olarak ifade etmesidir. Son olarak ise Igbo diline ait kelimeleri eser boyunca kullanmasıdır[10].

İlk olarak Igbo kültürüne dair özelliklerin kullanımını ele alabiliriz. Yukarıda da belirtildiği gibi söz konusu metinler kendi doğaları gereği melez metin kapsamına girerler. Bir diğer deyişle bu eserlerde sömürgeci kültürün diliyle yazılsa da o kültüre ait unsurlardan ziyade sömürge olmuş kültürlere ait kültürel öğeler, dil kullanımları ve deyimler göze çarpar. Achebe'nin eserinde de Igbo yaşamına ait kültürel değerler sıklıkla geçer. Achebe, eserini yazarken amacının, Afrikalı okuyucularına, Avrupalıların oluşturmaya çalıştıkları saptırılmış imgeler ve klişe tiplemelerden uzak, sömürgecilik öncesi döneme dair gerçekçi bir betimleme sunmak olduğundan bahseder (Campu, 2014: 43). Aşağıdaki tabloda roman boyunca sıklıkla geçen kültürel öğelerden bir kısmı durumu örneklendirmek üzere seçilmiştir:



Kitabın Türkçeye 2011 yılındaki son çevirisinin kapağı. Kitapta kapakta kullanılan kompozisyona ait bilgi yok.

	Kaynak Metin	Ruhum Yeniden Doğacak/Selveroğlu	Parçalanma/Arıbaş Erbil
1	If any money came his way, and it seldom did, he immediately bought gourds of **palm-wine**, called round his neighbours and made merry (1958: 4).	Eline binde bir para geçerdi, o zaman da su kabağından oyulmuş maşrapalar dolusu **hurma şarabı** satın alır, şenlik düzenleyip komşularını çağırırdı (1983: 10).	Ne zaman eline para geçse -ki bu nadiren olurdu- hemen testilerce **palmiye şarabı** alır, komşularını çağırıp eğlenirdi (2011: 10).
2	Unoka was, of course, a debtor, and he owed every neighbour some money, from a few **cowries** to quite substantial amounts (1958: 4).	Kuşkusuz, herkese borçluydu. Bu borç, birkaç **salyangoz** kabuğundan oldukça yüksek miktarlara kadar ulaşıyordu (1983: 10).	Doğal olarak borcu da çoktu, tüm komşularına birkaç **cowry**'den ciddi miktarlara dek borcu vardı (2011: 10). ÇN 1
3	They would go to such	Onlar da gidip **üç, dört**	Böylesi misafirliklerde **üç**

[10] Elbette yazınsal anlamda bakıldığında Achebe'nin kullandığı teknikler burada geçenlerle sınırlı değildir. Çalışmanın kapsamı doğrultusunda belirli teknikler diğer pek çokları arasından bu çalışmada kullanılmak üzere seçilmiştir.

	hosts for **as long as three or four markets**, making music and feasting (1958: 4).	**gün** boyunca çalarlar, düzenlenen şenliğe katılırlardı (1983: 10).	**dört Pazar gününü** geçirecek kadar kalırlar, bu sure boyunca müzik yapıp eğlenirlerdi (2011: 10). ÇN 3
4	But the drought continued **for eight market weeks** and the yams were killed (1958: 21).	Ne yazık ki kuraklık **sekiz Pazar haftası** sürdü ve yerelmaları kurudular (1983: 28).	Fakat kuraklık **sekiz Pazar haftası** boyunca devam etti ve tohumlar yandı (2011: 27).
5	Quite often she bought **bean-cakes** and gave Ekwefi some to take home to Ezinma (1958: 43)	Sık sık **çörek** alır, Ekwefi'ye verir, Ezinma'ya götürmesini isterdi (1983: 51).	Sık sık **fasulye keki** alır, bir parçasını Ezinma'ya götürmesi için Ekwefi'ye verirdi (2011: 50).

Birinci örnek, Igbo kültüründe sıklıkla içilen bir içecek olan "*palm wine*"nın ilk geçtiği yerdir. Bu içecek roman boyunca da sıklıkla kullanılacak, kız isteme merasiminde de borç-alacak meselesinde de okuyucu Igbo halkının hep bu içeceği içtiğini gözlemleyecektir. Selveroğlu burada yerlileştirme yöntemini kullanarak kavramı "hurma şarabı" diye karşılarken, Arıbaş Erbil birebir çeviri yaparak "palmiye şarabı" diye karşılamıştır. "Palmiye şarabı" Türkçe okuyanlar tarafından bilinmesi çok da mümkün olmayan bir içecek olarak göründüğünden, bu yöntem de yabancılaştırma olarak değerlendirilebilir.

İkinci örnekte ise "*cowry*" kelimesi geçmektedir. Aslında İngilizce bir kelimedir ve salyangoz kabuğu anlamına gelir, ancak metinde Igbo halkının bunu para birimi olarak kullandığını görürüz. Selveroğlu'nun burada birebir çeviri yaptığını görüyoruz. Arıbaş Erbil ise "*cowry*" kelimesini olduğu gibi bırakıp dip notta "para olarak kullanılan bir tür salyangoz kabuğu" diye çevirmen notu ekleyerek Igbo halkının kültürü hakkında fazladan bir bilgiyi okuyucuları ile paylaşmıştır. Sadece "*cowry*" kelimesini olduğu gibi bıraksaydı yabancılaştırma olarak algılanabilecek olan çeviri yöntemi, eklenen dipnot ile daha ortada bir yerde kalmıştır.

Üçüncü ve dördüncü örneklere baktığımızda ise "*markets*" ve "*market weeks*" kavramları ile karşılaşırız. Aslında burada vurgulanmak istenen Igbo halkının Batı'nın kullandığı takvime uygun olarak yıl, ay, hafta, gün bölümlemesi yapmadığının altının çizilmesidir. Selveroğlu üçüncü örnekte "üç, dört gün" diyerek eksiltme yoluna gitmiş ve Igbo halkının zamanı bölmek için kendi sistemlerini kullandığının altını çizmemiştir. Bu haliyle yaptığı yerlileştirme olarak görülür. Halbuki Arıbaş Erbil eklediği çevirmen notuyla Igbo haftalarının dört gün olduğunu, Pazar günü denilen günün haftanın ilk günü olduğunun, "dolayısıyla üç dört Pazar derken, on iki ile on altı günlük bir süreden" (Achebe, 2011: 10) bahsedildiğini altını çizer ve "onlar için bir ay, yedi Pazar haftası, yani yirmi sekiz gündür" (Achebe, 2011: 10) diyerek Igbo kültürüne dair fazladan bir bilgiyi de okuyucuları ile paylaşır. Dördüncü örnekte her iki çevirmenimiz de benzer yöntemlere başvurmuştur; ancak Arıbaş Erbil zaten kavramın ilk geçtiği yerde

bir açıklama yaptığından onun çevirisinin okuyucu üzerindeki etkisi daha farklı olacaktır. Burada da metin içindeki çeviriye bakarak yabancılaştırma diye niteleyebileceğimiz durum, eklenen çevirmen notu Igbo kültürü hakkında bilgi vererek yerlileştirmeye yaklaşmıştır.

Son örnekte geçen "*bean cake*" Selveroğlu tarafından yerlileştirilerek "çörek" diye çevrilmiş ve Igbo kültürünün görünmez kalmasına neden olmuşken, Arıbaş Erbil'in birebir çevirisi de bu halkın yedikleri hakkında bir bilgi vererek, Türkçe okuyanın kafasında tam bir imge canlanmaması ile son bulmuştur. Burada yapılan yabancılaştırma olarak görülür.

Tüm romandaki kültürel öğelerin aktarıma baktığımızda, Selveroğlu'nun çoğunlukla yerlileştirme yoluna gittiğini, Arıbaş Erbil'in ise çoğunlukla yabancılaştırmayı tercih ettiğini görüyoruz. Arıbaş Erbil'in zaman zaman erek metnin Türkçe okuyanlarca kabul edilmesi için dipnotlarla eklemeler yaptığına da şahit oluyoruz. Bu yanıyla çevirileri yerlileştirmeye yaklaşsa da ortaya çıkan melez metnin sömürgecilik sonrası dönem edebiyat eserlerinin amaçlarından biri olarak görülebilecek şekliyle Igbo kültürünün tanıtılmasına katkıda bulunduğunu görebiliyoruz.

Çalışmaya roman boyunca kullanılan teknikler bağlamında bakmaya devam edecek olursak ikinci olarak Achebe'nin Igbo kültürünü vurgulamak için eserinde özellikle Igbo kültürüne has atasözleri ve deyimler kullandığını görebiliriz. Tymoczko'nun da dediği gibi sömürgecilik sonrası dönem eserlerinde geçen kullanımlar egemen kültürdeki sıradan okuyucuya aşina gelmez (1999: 26). Örneğin Igbo kültüründe önemli bir yeri olan ve konuşanın iyi bir hatip olduğunun altını çizen atasözleri ve deyimlerin sıklıkla geçmesi İngilizce okuyanlar tarafından alışılmadık karşılanabilir. Romanda Igbo dilinde geçen atasözleri doğrudan alınarak İngilizce olarak kullanılmıştır. Aşağıdaki tabloda örneklerini görebiliriz

	Kaynak Metin	**Ruhum Yeniden Doğacak/Selveroğlu**	**Parçalanma/Arıbaş Erbil**
1	As the elders said, **if a child washed his hands he could eat with kings** (1958: 7).	Eskilerin dediği gibi, **küçük bir çocuk bile ellerini yıkadığında krallarla yemek yiyebilirdi** (1983: 14).	Ataların dediği gibi, **bir çocuk elini yıkadıysa krallarla birlikte yiyebilirdi** (2011: 14).
2	But I can trust you. I know it as I look at you. As our fathers said, **you can tell a ripe corn by its look** (1958: 20).	Ama sana güvenebilirim. Yüzündeki ifadeden anlıyorum bunu. Atalarımızın dediği gibi, **olgun tahıl bir bakışta olgunlaşmamıştan** ayırt edilebilir (1983: 27).	Ama sana güvenebilirim. Sana bakınca bunu görebiliyorum. Atalarımızın dediği gibi, **olgun tahıl görünüşünden belli olur** (2011: 26).
3	"In Abame and Aninta **the title is worth less than two cowries**"	"Abame ve Aninta'da **bu sanın değeri iki salyangoz kabuğundan**	"Abame ve Aninta'da bu unvan iki *cowry*'den az ediyor" (2011: 69).

	(1958: 61).	**da az**" (1983: 70).	
4	Enoch's devotion to the new faith had seemed so much greater than Mr.Brown's that the villagers called him **The outsider who wept louder than the bereaved** (1958: 163).	Enoch'un yeni inanışa bağlılığı Bay Brown'unkinden öylesine fazlaydı ki, köylüler ona **'İstediği elinden alınan kişiden daha çok ağlayan yabancı'** diyorlardı (1983: 172).	Enok'un yeni dine bağlılığı Bay Brown'unkinden dahi büyük göründüğünden, köydekiler ona **"matemliden daha çok ağlayan Yabancı"** diyordu (2011: 171).

Romanın daha ilk sayfalarında Igbo kültürü açısından atasözlerinin ne kadar vazgeçilmez olduğunun altı çizilir. Ana kahraman Okonkwo'nun babası Unoka'nın nasıl avare ve herkese borcu olan biri olduğunun anlatıldığı ve bu sayede Okonkwo'nun babasıyla olan çatışmasının altının çizildiği bölümde Unoka'nın borçlu olduğu Okoye ile olan diyaloğu anlatılırken, konuşmalarının ilk dakikalarında açıkça konuşan Okoye'nin borcunu isteyeceği sırada atasözleri ile konuştuğu görülür. Achebe'nin romanda da bahsettiği gibi "Igbo halkı konuşma sanatına büyük önem verir, atasözleri de kelimelere katık edilen palmiye yağı gibidir" (Achebe, 2011: 13). Seçilen örneklerde romanın genelinde de kullanıldığını gördüğümüz şekilde her iki çevirmenimizin de atasözleri ve deyimleri olduğu gibi çevirdiğini görüyoruz. Az önceki bölümde yerlileştirmeden yana olan Selveroğlu da bu kısımda bu yöntemi kullanmıyor ve yabancılaştırma yoluna gidiyor. Özellikle üçüncü örnekte Türkçede "beş para etmez" diye bir karşılığı olan bir deyim, dördüncü örnekte de "kraldan çok kralcı" diye karşılanabilecek bir kullanım bile yabancılaştırma yöntemi ile çevriliyor. Bir başka eserin çevirisinde eleştirilebilecek bu yöntemler, söz konusu olan sömürgecilik sonrası bir metin olduğunda kabul edilebilir kalıyor. Türkçeye yapılan çevirilerde bu atasözleri ve deyimlerin çevirisinde kaynak metne sadık kalınarak yabancılaştırma yönteminin kullanılması, İngilizce okuyanları şaşırtan Igbo kültürüne has bu özelliğin Türk kültürüne de aktarıldığının bir göstergesidir.

Son olarak karşılaştırmalı olarak inceleyeceğimiz kısım roman boyunca Igbo diline ait sözcüklerin kullanılmış olmasıdır. Bu sözcüklerin İngilizce anlamları kaynak metinde zaman zaman açıklama olarak metnin içine yedirilmiş olsa da bazı kısımlarda sadece okuyucunun bağlamdan anlamı çıkartması için açıklamasız verilmiştir. Kaynak metnin sonuna "*A Glossary of Ibo Words and Phrases*" başlığı altında kelimeler ve açıklamaları eklenerek, İngilizce okuyanların metni anlayabilmesi sağlanmıştır. Aşağıda pek çok örnek arasından seçilmiş bazı ifadeler ve çevirileri yer almaktadır:

	Kaynak Metin	**Ruhum Yeniden Doğacak/Selveroğlu**	**Parçalanma/Arıbaş Erbil**
	Sometimes another village would ask Unoka's band and their dancing **egwugwu** to come and stay with them	Kimi zaman başka bir köy Unoka'nın bandosunu ve dansçı **egwugwu**'yu çağırıp onlara kendi ezgilerini	Bazen Onuka'nın grubunu diğer köylerden çağırırlardı, gelip bir süre kendileriyle kalmalarını **egwugwu** dansı yapma-

	and teach them their tunes (1958: 4).	öğretmelerini isterdi (1983: 10). Dip not	larını ve şarkılarını öğretmelerini isterlerdi (2011: 10). ÇN 2
	He could hear in his mind's ear the blood-stirring and intricate rhythms of the **ekwe** and the **udu** and the **ogene**, and he could hear in his own flute weaving in and out them, decorating them with a colourful and plaintive tune (1958: 6).	Ve işte **ekwe**'nin, **udu**'nun ve **ogene**'nin insanın kanını kaynatan, o inişli çıkışlı ritmini duyar gibi oluyordu (1983: 12). Dip not (tümü için)	Zihninin içinde **ekwe**, **udu** ve **ogene**'nin kanı kaynatan girift ritimlerini, kendi flütünün bu ritimleri dokurcasına aralarında dolaşışını ve onları rengarenk hüzünlü ezgilerle süsleyişin duyabiliyordu (2011: 12). ÇN1, 2, 3
	At last Ogbuefi Ezeugo stood up in the midst of them and bellowed four times, "**Umuofia kwenu**," and on each occasion he faced a different direction and seemed to push the air with a clenched fist (1958: 10).	Sonunda Ogbuefi Ezeugo ortalarında durup dört kez "**Umuofia kwenu**," diye bağırdı. Her bağırışında yüzünü farklı bir yöne çevirip yumruğunu sıktı ve havayı iter gibi bir hareket yaptı (1983: 16).	Sonunda Ogbuefi Ezeugo ortalarına geçip dört kez, "**Umuofia kwenu**," diye bağırdı ve her seferinde yüzünün farklı yönlere çevirip sımsıkı yumruğunu havaya kaldırdı (2011: 16)
	The elders, or **ndiche**, met to hear a report of Okonkwo's mission (1958: 12).	Yaşlılar, ya da **ndichie** Okonkwo'nun yaptığı görevle ilgili bilgi almak üzere toplandılar (1983: 18).Dip not	Köyün yaşlıları, yani **ndiçie**'ler dönüşte Okonkwo'nun anlatacaklarını dinlemek üzere toplandılar (2011: 18).
	That was how Okonkwo first came to know that **agbala** was not only another name for a woman, it could also mean a man who had taken no title (1958: 12-13).	Böylece **agbala**'nın 'kadın' sözcüğünün karşılığı olmasının yanısıra, hiçbir san almamış erkek demek olduğunu da o gün öğrenmişti (1983: 19).	**Agbala**'nın yalnızca kadın değil, hiç unvan almamış erkek anlamına geldiğini ilk bu vesile ile öğrenmişti (2011: 19).
	This year they talked of nothing else but the **nso-ani** which Okonkwo has committed. It was the first time for many years that a man had broken the sacred peace (1958: 27).	Halk o yıl Okonkwo'nun **işlediği günahtan** başka şey konuşmuyordu. Birçok yıldan beri ilk kez kutsal barış bozulmuştu (1983: 36).	Bu yıl tek konuştukları şey, Okonkwo'nun işlediği **nso-ani**'ydi. Uzun yıllar sonra ilk kez bir adam kutsal barışı ihlal etmişti (2011: 34-35).

Birinci ve ikinci örneklerde geçen "*egwugwu*" "*ekwe*", "*udu*" ve "*ogene*" kavramlarının anlamı kaynak metinde metin içinde açıklanmamıştır, ama kitabın sonunda yer alan sözlükte geçmektedir. Ayrıca kelimelerin anlamının İngilizce okuyanlar tarafından anlaşılmasında bağlam da etkili olmuştur. Her iki çevirmen de bu kavramları ve roman içinde geçen pek çoklarını dipnot ile açıklama yoluna gitmiştir. Selveroğlu, Arıbaş Erbil'in aksine dipnotla yetinmez ve kaynak metinde geçen sözlüğü de erek metne ekler. Bu bağlamda Igbo diline has sözcükler erek metinde açıklandığından doğrudan yerlileştirme demesek de yerlileştirmeye yakın bir yöntemin kullanıldığı söylenebilir.

Üçüncü örnekte dipnot ya da metin içi açıklamaya yer verilmemekle birlikte, Ogbuefi Ezeugo'nun yumruğunu kaldırarak bu sözleri söylemesi ve ardından da kalabalığın ona "yaa" diye karşılık vermesi, bu söylenenin bir nida olduğu hakkında ipuçları verir. Dolayısıyla anlam bağlamdan çıkartılabilmektedir. Çevirmenlerin her ikisi de metnin içine bir açıklama koymaya gerek görmezler ve böylece yabancılaştırma yoluna giderler. Ancak yine Selveroğlu'nun kaynak metinde görüp erek metne eklediği sözlüğün içinde Igbo diline ait sözcüklerin anlamlarının olduğu göz ardı edilmemelidir.

Dördüncü örnekte geçen "*ndiche*" kavramı kaynak metnin içinde açıklandığından Arıbaş Erbil fazladan bir açıklama eklemez ve yabancılaştırma yöntemini kullanır, ancak Selveroğlu hem dipnotta hem de sözlükte metin içinde de geçen anlamın birer kez daha altını çizerek yerlileştirmeye daha yakın durur.

Beşinci örnekte Okonkwo'nun daha küçükken bile babası ile çatışma halinde olduğunun vurgulandığı bu kısımda, Okonkwo bir arkadaşının babasının "*agbala*" olduğunu söylediğinde nasıl da üzüldüğünü anlatıyor. "*Agbala*"nın anlamı metin içinde yer aldığından bu sefer her iki çevirmenin de ayrıca bir dipnot kullandığını görmeyiz. Selveroğlu'nun kaynak metne paralel olarak eklediği sözlüğü saymazsak – ki saymayabiliriz çünkü çevirmen kaynak metinde zaten yer alan sözlüğü aktarmıştır - her iki çevirmenimizin de yabancılaştırma yoluna gittiğini görebiliriz.

Altıncı örnek ise çeviri stratejisi olarak daha farklı şekilde karşılanmıştır. Bu kısımda Igbo halkına özgü olarak girdikleri "Barış Haftası"ndan bahsedilir, o hafta kimse çalışmaz, ama en önemlisi birbirileri ile iyi geçinirler. Okonkwo ise bu kurala uymayarak "karılarından" birini feci şekilde döver ve bunun için ceza alır. Selveroğlu bu sefer Igbo diline has sözcüğü tamamen atarak yerlileştirme yoluna gidiyor. Arıbaş Erbil ise kelimeyi olduğu gibi bırakıyor, bir açıklama da eklemiyor Türkçe okuyanların anlamı bağlamdan çıkartmasını bekliyor, bu anlamda yabancılaştırma yapıyor.

Selveroğlu'nun yaptığı ilk çeviride hem romanda yer aldığı şekliyle metin içi açıklama, hem dipnot kullanımı (yirmi bir yerde dipnot kullanılmıştır) hem de romanın ilk baskısında romanın ilk sayfalarında ikinci baskıda romanın son sayfalarında yer alan bir "Ibo Sözcükleri ve Deyimleri Sözlüğü"ne rastlarız. Arıbaş Erbil'in çevirisine baktığımızda ise kaynak metinde yer alan sözlüğün yer almadığını, sadece altı yerde dipnot kullanımına gidildiğini, sadece kaynak me-

tinde geçtiği şekilde metin içi açıklama verilerek, gerektiğinde okuyucunun anlamı bağlamdan çıkartmasına imkân sağlandığını görürüz.

Genel bir değerlendirme yapacak olursak her iki çevirmen tarafından kullanılan çeviri stratejilerinin Igbo halkına ait kimliğin korunmasına bu şekilde katkıda bulunduğu söylenebilir. Yine de kitabın genelinde yer alan unsurları örneklemek için seçilen ifadelerde Selveroğlu'nun Türkçe okuyanları daha çok gözeterek yeri geldiğinde kültürel öğelerden arındırılmış bir çeviri yaptığı; zaman zaman da yerlileştirme yoluna giderek, metinde önemli yer tutan kültürel öğelerin bir kısmının görünmez kılınmasına neden olduğu söylenebilir. Çevirmenin ön planda tuttuğu, sömürgecilik sonrası döneme ait bir eser çeviriyor olmasından ziyade erek kültürdeki okuyucunun eseri anlayabilmesi olmuştur. Çeviride sözlüğe ek olarak, Igbo sözcüklerinin anlamının ilk geçtiği yerlerde dipnot ile verilmesi bu kaygının ispatı olarak da görülebilir. Dahası Selveroğlu kültürel öğelerin çevirisinde sıkı sıkıya yerlileştirme yöntemine bağlıyken, deyim ve atasözlerinin çevirisinde yabancılaştırma yöntemini tercih eder. Çünkü atasözleri olduğu gibi çevrildiğinde dahi bağlamdan ya da kaynak metinde arkadan gelen açıklamadan okuyucuda anlamı çıkartabilir. Selveroğlu'nun genel eğilimi bu yönde olmakla birlikte, romanın içine işleyen Igbo kültürü bir şekilde çeviri metinde kendini gösterir. Arıbaş Erbil ise tam tersine bazen Türkçe okuyan tarafından kabul edilebilirlikten feragat ederek karşımızda bizimkinden farklı bir kültürün olduğunu belirgin hale getirmeyi yeğlemektedir. Çevirmenin bu şekilde içinde yaşadığı kültürde metnin içinde üretildiği kültüre ilişkin bir farkındalık yaratmaya çalıştığından, bu nedenle de yabancılaştırma tekniğine sıklıkla başvurduğundan bahsetmek mümkündür.

III. Sonuç

Yukarıda da belirtildiği gibi sömürgecilik sonrası çeviri çalışmalarının kapsamı oldukça geniştir, çeviri kavramına atfedilen metaforik anlamların yanı sıra çevirinin sömürgecilik ve sömürgecilik sonrası dönemlerde edindiği roller bu çalışma alanının konusu olmuştur. Münhasıran sömürgeleştirilmese de bazı toplumların muhatabına göre daha edilgen olduğu ve sömürgecilik sonrası dönem çeviri çalışmaları bağlamında çevirinin de bu hiyerarşik karşılaşmaya zaman zaman katkıda bulunduğu birçok araştırmacı ve yazar tarafından vurgulanmıştır. Türkiye bağlamında ele alındığında *Things Fall Apart* isimli eserin Türkçeye yapılan çevirisinde çevirmenlerin sömürgeciliğe katkıda bulunmaktansa kullandıkları yöntemlerle Igbo kültürüne ait kimliğin ön plana çıkmasına ve tanıtılmasına katkıda bulunduğu görülebilir. Arıbaş Erbil büyük oranda kullandığı yabancılaştırma yöntemi ile buna katkıda bulunurken, Selveroğlu da deyim ve atasözlerinin çevirisinde kullandığı yabancılaştırma yöntemi ve Igbo sözcüklerinin çevirisinde her ne kadar sözlük ve dipnotlarla, yerlileştirerek anlamı vermeye çalışsa da sözcüklerin Igbo dilindeki kullanımlarını da büyük oranda metinde tutması yoluyla bu duruma katkıda bulunmuştur. Dahası belli kısımlarda, özellikle de Igbo kültürüne dair öğelerin çevrilmesinde kullandığı yerlileştirme yöntemi ile Türkçe okuyanların metni kabul etmesini de sağlamıştır. Arıbaş Erbil'in metni kabul

edilebilir kılması da yine eklediği dipnotlar ile yerlileştirmeye yaklaştığı durumlarda olmuştur. Çevirmenlerin kullandıkları yöntemler doğrultusunda ortaya yine melez bir metin çıkmıştır. Sömürgecilik sonrası çeviri çalışmalarının bir kısmında ele alınan sömürgecilik sonrası döneme ait eserlerin çevirisi yapılırken seçilecek çeviri stratejilerinin söz konusu tarihsel hiyerarşi içinde daha edilgen görünen toplumların kendi kimlik ve değerlerini ön plana çıkartmalarına katkıda bulunabileceği, tersi stratejilerin ise özellikle tek başlarına kullanıldıklarında kültürel sömürünün sürekliliğine hizmet edeceği unutulmamalıdır. Ancak, yabancılaştırma her ne kadar kimliğin altının çizilmesine imkân veren bir yöntem olarak kabul edilse de çeviri metinde zaman zaman yerlileştirmeye kayan ifade tercihlerinin bulunması da metnin erek okuyucu tarafından daha kolay kabul edilmesine ve doğru algılanmasına neden olur.

Dolayısıyla sömürgecilik sonrası çeviri kuramının ve bu kuramın önerdiği tekniklerin Türkiye'de de çeviri faaliyetlerinde etkili olduğunu söyleyebiliriz. Çeviriler İngilizceden yapılsa dahi, İngilizce metnin doğrudan çevirisinin yapılması yerine, ele aldığımız örneklerde olduğu gibi çeviri sırasında söz konusu tekniklere başvurulması bu duyarlılığın geliştiğinin bir göstergesi olabilir. Dahası, bazı öncüllerinin izinde, anlaşılabilirlik ile kaynak kültürün temsili arasındaki ince çizgide, Türkiye'deki çeviri ortamının, bir çeviri-kültür ilişkisi bilincine sahip olduğunu söylemek mümkündür. Çalışma içerisinde de belirtildiği gibi bugünkü çeviri faaliyeti, sömürgecilik sonrası çeviri kuramında ast olan münhasıran sömürgeleştirilen topluluklardan ziyade sömürgeleştirilmeyen toplumlar arasındaki hiyerarşik yapıların farkına varılarak çevirinin bu yapıları destekleyici değil bu yapıları bozucu bir işlev edinmesine katkıda bulunmaktır. Bu anlamda sömürgecilik sonrası dönem eserlerinin algılanmasına ve çevirisine dair geliştirilecek bir duyarlılığa - bunun kendi özel durumunun incelenmesine imkân vereceği bilinciyle - Türkiye'de ihtiyaç vardır. Bu bağlamda ihtiyaç duyulan duyarlılığın Türkçe çeviri dünyasında oluşmasına bu tarz çalışmaların da katkıda bulunacağı düşünülmeli ve çeviri-kültür ilişkisi bilincine sahip çeviri ortamının daha da gelişmesi için bu yöndeki çalışmaların çoğalması gerekmektedir.

Kaynakça

Achebe, Chinua (1958), *Things Fall Apart.* Oxford: Heinemann Educational Publishers.

Achebe, Chinua (1983), *Ruhum Yeniden Doğacak.* Anjel Selveroğlu (çev.) İstanbul: Üç Çiçek Yayınevi.

Achebe, Chinua (1961/1988), "An Image of Africa: Racism in Conrad's 'Heart of Darkness'". *Heart of Darkness, An Authoritative Text, Background and Sources Criticism.* Robert Kimbrough (Yay. Haz.) London: W. W Norton and Co., ss. 251-261.

Achebe, Chinua (1994), "The African Writer and the English Language." *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader.* Patrick Williams and Laura Chrisman (Yay.Haz.), New York: Colombia UP.

Achebe, Chinua (2001), "Colonialist Criticism." *The Post-Colonial Studies Reader.* Bill Aschcroft and Gareth Griffiths, Helen Tiffin (Yay. Haz.), London; New York: Routledge.

Achebe, Chinua (2011), *Parçalanma.* Nazan Arıbaş Erbil (çev.) İstanbul: İthaki.

Barry, Peter (1995/2002), *Beginning Theory: An Introduction to Literary and Cultural Theory.* Manchester; New York: Manchester UP.

Bassnett, Susan ve Harish Trivedi (1999), "Introduction: Of Colonies, Cannibals and Vernaculars." *Post-Colonial Translation: Theory and Practice.* Susan Bassnett ve Harish Trivedi (Yay. Haz.). London; New York: Routledge, ss. 1-18.

Bhabha, Homi K. (1994), *The Location of Culture.* London; New York: Routledge.

Jakobson, Roman (2000), "On Linguistic Aspects of Translation." *The Translation Studies Reader.* Lawrence Venuti (Yay. Haz.), London; New York: Routledge, ss. 113-118

Index Translationum. UNESCO Statistics. Top 50 Original Language. 31.10.2014.

http://www.unesco.org/xtrans/bsstatexp.aspx?crit1L=3&nTyp=min&topN=50

Manfredi, Marina (2010), "Preserving Linguistic and Cultural Diversity in and through Translation: From Theory to Practice." *Mutatis Mutandis.* Cilt 3, No. 1. ss. 45-72.

Munday, Jeremy (2001/2008), *Introducing Translation Studies: Theories and Applications.* London; New York: Routledge.

Niranjana, Tejaswini (1992), *Siting Translation: History, Post-Structuralism, and the Colonial Context.* Berkeley; Los Angeles; Oxford: University of California Press.

Robinson, Douglas (1997/2011), *Translation and Empire: Postcolonial Theories Explained.* London; New York: Routledge.

Rushdie, Salman (1991), *Imaginary Homelands: Essays and Criticism 1981-91.* London: Granta Books.

Simon, Sherry (2000), "Introduction." *Changing the Terms: Translating in the Postcolonial Era.* Sherry Simon and Paul St-Pierre (Yay.Haz.), Ottawa: University of Ottawa Press, ss. 9-33.

Spivak, Gayatri Chakravorty (2000), "The Politics of Translation." *Translation Studies Reader.* L. Venuti (Yay.Haz.), London; New York: Routledge, ss. 397-416

Tymoczko, Maria (2000), "Translations of Themselves: The Contours of Postcolonial Fiction." *Changing the Terms: Translating in the Postcolonial Era.* Sherry Simon ve Paul St-Pierre (Yay.Haz.), Ottawa: University of Ottawa Press, ss. 147-167.

Tymoczko, Maria (ed.) (2010), *Translation, Resistance, Activism.* Amherst; Boston: University of Massachusetts Press.

Usta, Bülent (2011), "Babalar ve Oğulları. *Milliyet Kiap* (Mayıs 2011) s. 26.

Venuti, Lawrence (1995), *The Translator's Invisibility: A History of Translation.* London: Routledge.

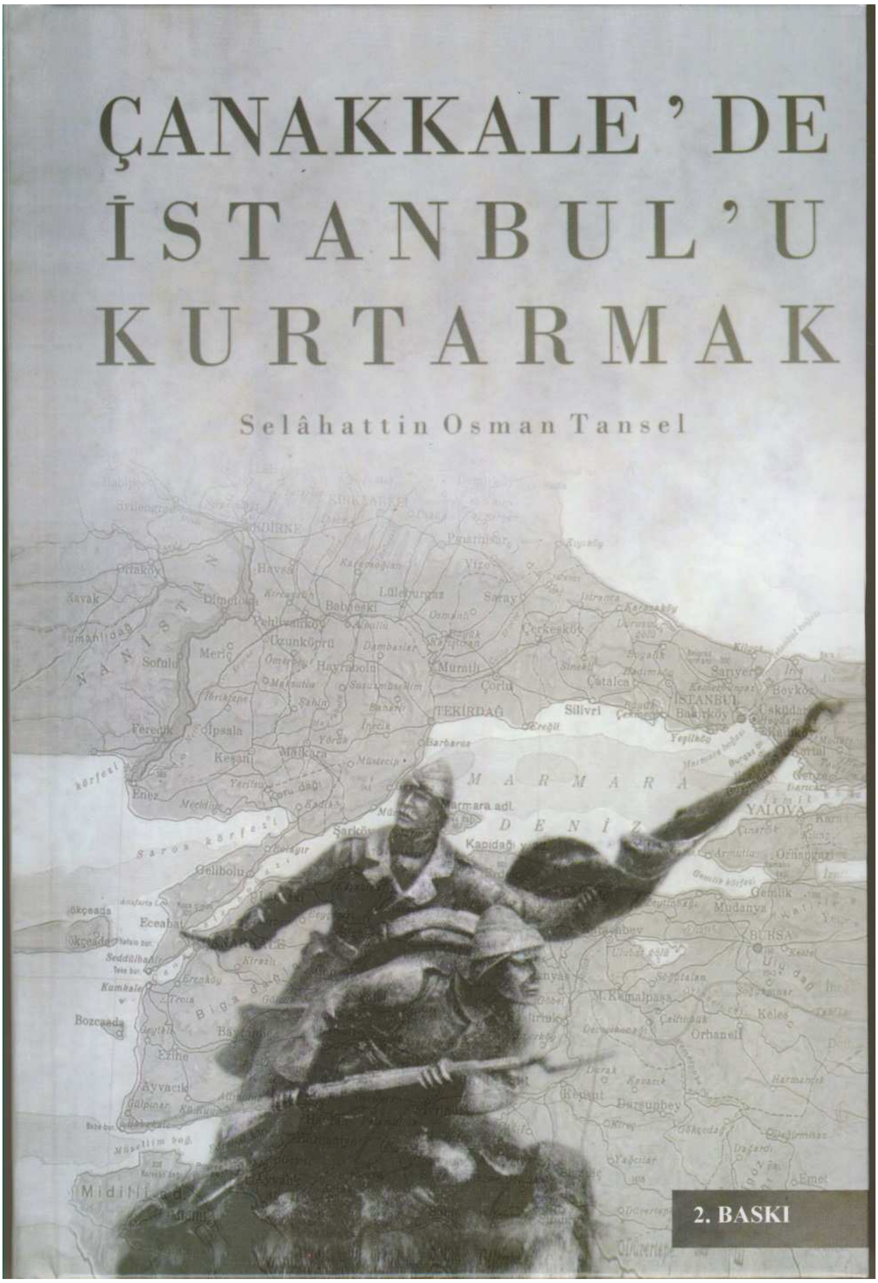
Öz: Çeviribilim ve sömürgecilik sonrası çalışmaların yollarının kesişmesi kabaca 1980li yıllara varır. Çeviribilime sömürgecilik sonrası bir bakış açısı getirmek, güç ve kimlik kavramlarının sorgulanmasını da beraberinde getirir. Çeviribilime getirilen bu bakış açısını Türkiye bağlamında ele almak amacıyla bu çalışmada Chinua Achebe tarafından yazılmış, sömürgecilik sonrası bir edebiyat eseri olan *Things Fall Apart* ve bu eserin Türkçeye iki farklı çevirmen tarafından yapılan çevirileri - Anjel Selveroğlu tarafından çevrilen *Ruhum Yeniden Doğacak* ve Nazan Arıbaş Erbil tarafından çevrilen *Parçalanma* - karşılaştırmalı olarak incelenecektir. Çalışmanın amacı bu iki farklı çeviride kullanılan çeviri stratejilerin ne olduklarını saptamak ve melez metinler olduğu düşünülen sömürgecilik sonrası edebiyat eserlerinin çevirisinde bu metinlerin amaçlarına uygun olarak uygulanabilecek birtakım stratejiler olup olmadığını belirlemektir. Bu metinlerin vurgulamak istediği şekilde farklı bir kültürün Türk kültürüne tanıtılması ve bir diğer yandan da Türk okuyucu tarafından kabul edilir kılınması çalışma kapsamında üzerinde durulacak konulardır.

Anahtar sözcükler: sömürgecilik sonrası çeviri kuramı, Achebe, kültür, kimlik, güç

Translation Strategies Used in the Translation of Postcolonial Literary Texts into Turkish: Turkish Translations of *Things Fall Apart*

Abstract: The interplay between translation studies and post-colonial studies goes back to the 1980s. Post-colonial translation studies include the questioning of concepts such as power and identity. In order to focus on the post-colonial approach to translation studies in Turkey, *Things Fall Apart* as a post-colonial literary work written by Chinua Achebe and its two different translations into Turkish - *Ruhum Yeniden Doğacak* by Anjel Selveroğlu and *Parçalanma* by Nazan Arıbaş Erbil- are comparatively examined for this study. The aim of the study is to pinpoint the translation strategies used in the translation of the respective work by Chinua Achebe and determine if there are unique translation strategies used in compliance with the aim of post-colonial literary texts, which are considered as hybrid texts. Subjects such as introducing a different culture into Turkish culture and keeping the target text acceptable for the Turkish reader at the same time are to discuss within the framework of the study.

Key words: postcolonial translation studies, Achebe, culture, identity, power.



Konuyla ilgili kurum ve kişilere yazar tarafından imzalanıp armağan edilir.

Merak ve Dedikoduda "Dişil"leşmek Erkekliğin Bir Ortaklığı mıdır? *Evde* Filminde Erkeklik Üzerine

Çiğdem AKGÜL*

Toplumsal cinsiyet araştırmaları uzun yıllar, yalnızca kadın çalışmalarıyla sınırlı kalmıştır. Oysa toplumsal cinsiyeti yalnızca kadının ezilmişliği üzerinden tartışmak, cinsiyet rol ve normlarının büyük ölçüde ideolojiler tarafından belirlendiği, karşılıklı değişen güç dinamikleri ile birbirini etkileyip, dönüştürdüğünü görmeyi zorlaştırır. Bu yüzden feminist çalışmalar uzun bir dönem, kadınlara nasıl olmaları gerektiğini dayatan ataerkil yapı ve söylemleri eleştirirken, ezilen kadar, ezen konumunu da ele almayı, tanımlanan kadar, tanımlayanın rolünü de irdelemeyi ihmal etmiştir. Kadınlığın inşasının hangi alanların dışlanmasına dayandığını görmek, ancak karşılıklı güç ilişkilerinde örülebilen ve bu yüzden de son derece oynak olabilen cinsiyet ilişkilerini tanımak, en az kadınlık kadar, erkekliğin sosyalizasyonuna da bakmayı gerektirir.

Çünkü "ben" tek başına ya da sınırlı ilişkilerle kurulan ve işleyen bir anlatı değildir. Keza, 90'larla beraber, post-modern dönem, tam da yukarıda işaret edildiği üzere, ilişkiselliğin ön plana çıktığı, kimliklerin farklılıklar ekseninde yeniden tanımlandığı bir dönem olmuştur (Akca ve Tönel, 2011: 17). Kimliği kuran ve yapılandırmaya da devam eden ulus, etnisite, din, sınıf, topluluk, yaş, cinsellik, kültürel araçlar gibi anlatıların toplumsal cinsiyet deneyimlerini belirlemedeki gücü işaret edilmiştir (Giddens, 1991). Bu anlamda toplumsal cinsiyet kimliklerinin sosyalizasyonunun bu gibi farklılık ekseninde kurulduğu tespiti,

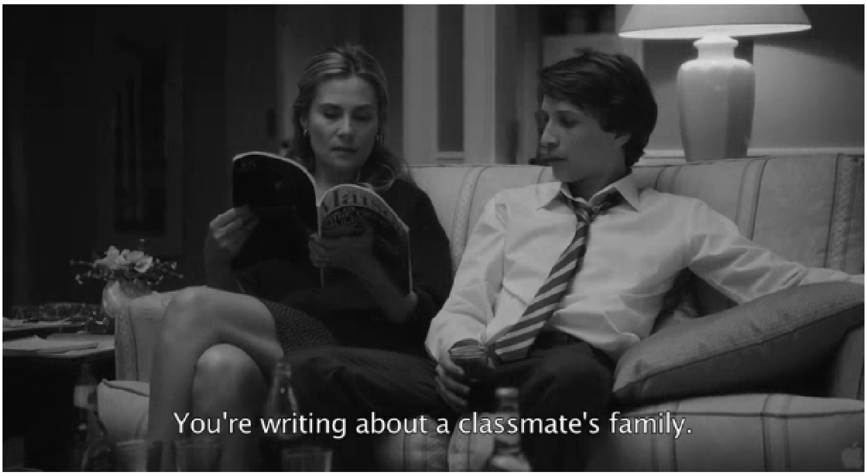
* Ankara Üniversitesi Kadın Çalışmaları ve Toplumsal Cinsiyet Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi.

kadınlık kadar, erkekliğin de, translığın, homoseksüelliğin de ya da Aleviliğin, Sünniliğin, işçiliğin, öğretmenliğin de vs. çoklu değişkenler içinde incelendiği kültürel araştırmaları tetiklemiştir. Bu bağlamda, erkeklik çalışmalarının ikinci dalga feminist hareket ile paralel biçimde 70-80'li yıllara denk düştüğünü söyleyebiliriz. Bu çalışmalardaki temel tartışma noktası, erkekliğin bir dizi, karmaşık sosyokültürel etkileşimlerin ürünü olduğudur ve erkekliğin tekdüze, tarih aşırı bir kategori olamayacağına işaret edilmiştir (Akca ve Tönel, 2011: 25). Özellikle 1985'de Carrigan ve diğerleri, "Yeni Bir Erkeklik Sosyolojisine Doğru" başlıklı makalelerinde, yine Connell ve Messerschmidt 90'lardaki çalışmalarında, bilhassa Gramsci'nin "hegemonya" kavramından esinlenerek, "hegemonik erkeklik" kavramını geliştirmişler ve bu kavram aracılığıyla farklı farklı erkeklikler arasındaki farklı güç dengelerini ve hegemonik ilişki biçimini açığa çıkarmışlardır (Connell, 1998: 225-227). Buna göre hegemonik erkeklik, kadınlarla olduğu kadar, ikincil konuma itilmiş çeşitli erkeklik biçimleriyle de ilişkili olarak inşa edilmektedir. Bu vurgu, farklı kadınlık ve erkeklik hallerinden, erkekler ve erkeklikler arasındaki iktidar ilişkilerinden bahsedebilmeyi mümkün kılar.

Hegemonya kavramının bir analiz kavramı olarak işlevselliği bununla sınırlı değildir. Hegemonya kavramı, açık bir zor ve dayatmayı içermediğinden, baskın erkeklik hallerinin ancak rızayı ve toplumsal desteği sağlayarak geçerliliğini koruyabildiğini, işleyebildiğini de açığa çıkarır. Bir toplumdaki egemen ideoloji kendi çıkarı doğrultusunda cinsiyet kimliklerine sınırlılıklar koyar, bunları ortak çıkar gibi sunarak, bu değerleri hem "doğallaştırılmasını" hem de "sorgulanmamasını" sağlar. Burada kritik alan, egemen ideolojinin kendi çıkarlarını, ortak çıkar gibi sunma kapasitesidir. İşte bu noktada çok çeşitli kültürel araçlar devreye girer, yasalar, söylemler, din, eğitim ve kuşkusuz ki medya, erkeklik ve kadınlık biçimlerinin yaratıldığı, dayatıldığı, yaygınlaştığı "sinsice" işleyen ideolojik aygıtlara dönüşürler (Connell ve Messeschmidt, 2005: 834). Bu nedenledir ki sinema filmleri, erkeklik kodlarından ne zaman hangilerinin öne çıkarıldığını, hangilerinin itildiğini, kimlerin kimleri nasıl yansıttığını, hangi değerlerin ideal formlara dönüştüğünün seyrini izlemek adına eşsiz kültürel araçlardır.

Hegemonik erkeklik kavramı erkeklikle ilgili çok ufuk açıcı bir kavram olmakla beraber, günümüzde cinsiyet kimliklerini açıklamada yetersiz kalır. Çünkü post modern dönemde, her türlü kimlik, artık baskınlıklarından, egemenliklerinden söz etmenin çok da mümkün olmadığı hızlı bir dağılma, sarsılma, çeşitlenme, melezlenme ilişkisi içinde biçimlenmektedir. Aslında, Gramsci'nin hegemonya kavramında da buna oldukça yakın bir anlam yakalanabilir.

Çünkü Gramsci, her ne kadar söz konusu kavramı sınıflar için kullansa da analizinin vurguladığı tarihsel gerçek, bütün kimliklerin inşasını anlamayı kolaylaştırır. Gramsci, sınıfların hareketliliğini içeren bir biçimde, yapısal değişimlere odaklanarak, onun tarihsel değişime açıklığına değinmiştir. Yani erkeklik, hegemonya kavramıyla, sadece toplumdan topluma, dönemden döneme değişen değil, her an her durumda dağılabilen, başkalaşabilen istikrarsızlık haline denk gelir. Bu çerçevede bu makale, ele aldığı 2012 Fransız yapımı ***Evde*** filmini bu bakış açısıyla izleyecek, aynı erkeğin dahi, farklı yaş dönemlerinde, gündelik



yaşamın değişkenliği karşısında ne kadar farklılaşabileceği önermesinden hareket edecektir.

Evde yönetmenliğini François Ozon'un yaptığı 2012 yapımı oldukça radikal konuya sahip bir Fransız filmi. Bir edebiyat öğretmeni olan Germain (Fabrice Luchini) ile onun yazma konusunda yetenekli öğrencisi Claude (Ernst Umhauer) arasında, sınıftan bir başka öğrencinin aile yaşamına karşı duydukları ortak merak üzerinden gelişen bir ilişkiyi ele alan film, etik kaygılar, merakın, "meraklı" olmanın sınır tanımayan biçimde başkalarının yaşamında neden olduğu ihlaller, başarısız erkeklikler, bir kere birbirine değdi mi etkilenen, değişen, birbirine karışan hayatlar, kimlikler gibi temalar etrafında dönüyor.

Filmin konusu, 16 yaşında bir erkek çocuğu olan Claude, sınıfın en arka sırasında oturan ve ilk bakışta kimsenin dikkatini çekmeyen bir çocukken yaşıtlarının çok üzerinde bir gözlem gücü ve yazım yeteneğinin edebiyat öğretmenince keşfedilmesi hikayesine dayanıyor. Claude Fransızca öğretmenine yazdığı kompozisyonlarda sınıf arkadaşlarından biri olan Ralph ve ailesi hakkında bir olaydan bahseder. Bu konuda bir başka öğrencisinin aile içi özel ilişkileri, gündelik yaşamı hakkında bilgisi olmaksızın yine bir başka öğrencisinden bilgi edinme ile ilgili etik bir ikilem yaşayan Fransızca öğretmeniyse, insanın merak ve bilme isteğini oldukça kışkırtıcı bir dil ile uyandırma yeteneğine sahip yazılar karşısında, etik ilkelerini askıya alan, yani duygularına yenik düşen bir erkeklik sergilemeye başlar. Fakat bu ihlal başlarına birçok dert açacağı gibi, bir sürü kontrol edilemeyecek olayın da ortaya çıkmasına yol açar. Hikayeyi Claude'nin kompozisyon ödevlerinden öğrenen seyirci, Claude'nin Ralph'ın ailesi ile ilgili anlattıklarının ne kadarının gerçek, ne kadarının kendi hayali olduğu noktasında film boyunca ikilemde bırakılıyor. Bu ikilem, bir yandan izleyicinin merakını yüksek tutarken ve filmin heyecan tansiyonunun düşmesini de engellerken aynı zamanda klasik bir olay, yaşam, benzer film sonlarından çıkarsanabilecek tahminleri, sonla ilgili varsayımları da imkansızlaştırıyor (Hyde, 2013).

Film, teknik olarak kurgusal/hayali olanla "gerçek" arasındaki çizgiyi silerek aslında gerçekliğin kendisini sorgulamaya açıyor. Gerçek dediğimiz şeylerin kurmaca dayatmalar, suni icatlar, oluşturulmuş beklenti ve normlardan hasıl olduğu, kimliklerimizin, arzularımızın, ideallerimizin, davranışlarımızın aslında hep toplumsal/tarihsel bir kurgudan ibaret olduğunu düşündürüyor. Gerçekten de hem Germain ve karısının Claude'nin yazdıkları üzerine yaptıkları yorumlar ve olayların seyri ile ilgili tahminleri, karakterleri ve durumları okuyuş biçimlerinden, hem de Claude'nin ***Ev***'in içindekiler hakkında gözlemleri, tasvirlerinden, algılama ve yaşama tarzımızın belirlenerek kalıplaşmış, dayatılmış yargılar olarak işlediğini fark ediyoruz. Bu "konuşan yargılar ve algılar" karşı tarafta geçerli mi değil mi, öyle mi yaşanıyor, bilmiyoruz. Hikaye boyunca herkes kendi pozisyonundan, statüsünden olayları, çevreyi ve insanları görüyor, anlıyor, tanımlıyor ve kendini de buna göre değiştiriyor, ilişkilerini buna göre belirliyor (Hyde, 2013). Bu yüzden, filmin "gerçek"liğin kurgusallığına yaptığı vurguyu çok önemsiyor, söz konusu muğlaklığın yani gerçek ile hayal arasında yakaladığı hassas geçişlerin, cinsiyet kimliklerinin de kurgusallığına, belirlenmişliğine, biçimlendirilmişliğine ışık tutabileceğini, kadınlığın/erkekliğin "gerçek"liğini tartışmaya açacağını ve paradoksal olarak aslında tam da bu nedenle erkekliğin tutarsızlığa, çelişkilere ve değişime ne kadar açık olduğunu netleştireceğini düşünüyorum. Üstelik filmin başarısında, böyle bir temayı, çok büyük film teknikleri gerektiren bir senaryo ile izleyicilerin pek çoğuna uzak "özenilesi" yaşam anlatılarıyla değil de, son derece sıradan hayatlar üzerinden, aslında bir film senaryosu için hiç de ilgi uyandırmayacak, sıra dışı gelişmelerin yaşanmadığı gündelik yaşamın olağan akışı içinde ele alabilmeyi becerebilmesinin payı büyük. Sanırım, gündelik yaşam vurgusu, en sıradan hayatlar ve büyük, alt üst edici olayların yaşanmadığı, yalın ama yalınlığından dolayı bir o kadar çarpıcı sinema hikayeleri, Fransız filmlerinin kendine has lezzetini katan şey. Bu çerçevede, bu makale öncelikle, Fransız sinemasına kısaca değinecek ve daha sonra esas olarak filmde Germain ve Claude'da işleyen kırılgan, sabitsiz, tekinsiz, istikrarsız, çabalayan, filizlenen, sönen, onarılan, işlemeyen, işlemeye gayret eden erkeklik hallerini açmaya odaklanacaktır.

I. Fransız Sinemasına Genel Bir Bakış

Fransız sineması, genelde popüler ve büyük yıldızlara odaklı bilinen Hollywood sinemasının aksine, daha çok yaratıcı denilen yönetmenlerin sanat sinemalarına yoğunlaşır. Dolayısıyla stüdyo sisteminin hakim olduğu Hollywood filmlerinin tersine, bu sinema, oyunculara, birbirinden farklı türlerde - polisiye, melodramdan propaganda ya da komediye kadar - oynama fırsatı verir. Bu nedenle Fransız sineması yıldızlarını tek tip bir karakterle özdeşleştirmek zordur (Akt., Ulusay, 2011: 73-75).

Fransız sinemasının en belirgin bir diğer özelliği de erkek egemen bir yıldız oyuncu sistemine sahip olmasıdır ki bu filmlerin hikayelerinin aslında ağırlıklı olarak erkeklik anlatılarıyla birlikte örüldüğünü gösterir. Erkeklik anlatılarının büyük bölümünü oluşturduğu Fransız filmlerinin, genelde toplumsal, sosyal

sorunlara, olgulara değinenler, toplumda yaşanan değişimleri perdeye taşıyanlar olması dikkat çekici. Bu anlamda Fransız filmleri, tıpkı *Evde*'ki gibi, post modernitenin ilişkilerde, işte, okulda ve ailede kırılgan hale getirdiği, başarısız, yetersiz, mücadele içinde bıraktığı sosyal, sınıfsal kimlikleri analiz etmek için yararlı senaryolardır. Ozon'un bu filminde, klasik Fransız sinemasının eski bir geleneğini devralıp bu geleneği, post modern anlatının süreksiz, düzensiz, bilinç akışı hızında işleyen anlatımına uyarladığı söylenebilir. Açarsak, Fransız sinema geleneğine, 1930-40 arası damgasını vurmuş *şiirsel gerçekçilik* akımının post modern kurmacaya başarılı bir transferi söz konusudur. Toplumsal fantastik ya da populist melodram olarak da tanımlanan "Şiirsel Gerçekçilik" akımı, gündelik yaşamın, sıradan yaşam temalarının duygusal ve karamsar bir biçimde sunulmasıdır (Gaffney ve Holmes, 2008: 11). Bu kurgunun aynısını *Evde* de görürüz. İyimser, mutlu, kahramanların kahraman kaldığı bir finalle nihayetlenen hikaye değildir, komedi unsurları karışsa da, anlatıya dip perdede karamsar bir ton hakimdir. Bu tekniğin Fransızca öğretmenindeki karşılığı ise, *"Kırılgan Bir Orta Sınıf/Öğretmen Erkek"* olarak performe edilir. Annesini ve babasını kaybetmiş Claude'nin performansında ise, aile ama en çok da anne/kadın, gerçekte hangi tür bir kadınlığın hasretinde olduğu netleşemeyen, kendi içinde de çözülmeyen bir kadınlık özlemi çeken *"Kırılgan, Dengesiz ve Savunmacı Ergen Bir Erkeklik"* izleriz. Bu doğrultuda makale, geleneksel erkeklik kodlarının film boyunca çözülüşü ve dişil olarak tanımlanan özelliklere de eklemlenebileceğini, Freud'un oğlan çocuğunun anneye yönelik bütün arzularını, Baba'nın kendini hadım etmesi korkusunun baskın çıkması ile geri çekilme sürecinin yarattığı kimlik gelişimlerini özetlediği "Ödip Kompleksi"nden yola çıkarak Claude'nin ikilemli, tutarsız erkekliği, yazma yeteneği ve bu yeteneğin kışkırttığı merak, dedikodu arzularının erkekler arasındaki yaş ve statü kaynaklı güç ilişkilerini geçersizleştirmesi, oyuncuların sadece gözetlemeye, izlemeye dayalı performanslarının hareketlilik, aktiflik gibi baskın erkeklik tanımlarıyla olan çelişkisi üzerinden tartışacaktır.

II. Muhtaçlığın/Yoksunluğun Telafisi Olarak "Aşağılayan Erkeklik": Claude

A. Geç Kalmış Oedipus Karmaşında "Ergen Erkeklik" Çırpınışları

Freud, heteroseksüel aile temelinde ve uygarlığın sonucu olarak geliştirdiği ünlü teorisi Odipal kompleksi açıklarken, erkek ya da kız çocuğu ayırmaksızın her bebeğin yeme, içme, bakım gibi temel ihtiyaç ve dürtülerle dünyaya geldiğini belirtir. Bebekler, anneye karşı orijinal, kendiliğinden aşırı bir bağlılık, sevgi duygusu geliştirirler. Çünkü anne, yaşamsal gereksinimlerinin temel karşılayıcısıdır; bu nedenle her çocuğun ilksel arzuları bu dönemde hep anneye yöneliktir. Bu dönem çocuk kendini anneyle bir görür, kendi farkını ve onun başkalığını ayrıt edemez. Ancak 3-4 yaş arasında annenin ilgileri azalır. Çocuğun anneyle hep bir olma arzusunun, ondan sınırsız bencil isteklerinin annenin dış dünyaya, bilhassa babaya bağımlılığı nedeniyle tatmin edilememesi sonucu, çocuk anneden ayrı biri olduğunu anlar (Frosh, 1987: 37). Anneye sahip olmak, babanın

egemenlik alanına girmek, babayı rakip olarak kurmak anlamına geleceğini ve de kendine yasaklanmış anneye sahip olma yasasını ihlal ettiği takdirde baba tarafından hadım edilme ile cezalandırılacağını anlayan çocuk, anneye yönelik bütün duygularını bastırır, bastırmaya yönelir. Çocuğun tatmin arayışlarının anne tarafından ertelenmesi, gecikmesi, anne ile ilgili yaşanan hayal kırıklıkları, kendinin bittiği, dış dünyanın başladığı yeri algılamasını sağlar çocuğun (Chodorow, 1978: 89). Bu yüzden anneden uzaklaşma, birey olma, "bir" olma adına gereklidir ama bu son derece çatışmalı, içsel gerilimli, zorlu mücadelelerle dolu sancılı bir süreçtir. Anneye, ancak penise, onun verdiği simgesel bir güç olarak da fallusa sahip bir babanın egemen olması, çocukta baba gibi olma isteğini doğurur, babaya yönelik rekabet ve öfke, ona benzeme arzusuna, anne gibi bir kadına sahip olma arzusuna dönüşür (Coward, 1983: 194). Freud ve onun yeni bir okumasını yapan Lacan ekolüne dayalı psikanaliz damarı, bu aşamayı erkek kimliğine, erilliğe geçişte temel görür. Aslında anlaşılacağı üzere, son derece cinsiyetçi kabul ve varsayımlara dayanan bu teori en nihayetinde yine cinsiyetçi önermelerle gelişir. Bu anlamda Baba figürü, eril dünyaya, özerkliğe geçişte esastır, kadına bağımlı konumdan erkeklerin bağımsız dünyasına geçişte temel isimdir. Tabi burada, Babanın simgesel bir figür olduğu atlanmamalı, babanın temsilinde toplumsal yasa ve kurallar, ataerkil gelenekler, ensest yasağı ve heteroseksüel aile yasalar sembolize edilmektedir.

Filmimizin yazar kahramanı Claude, annesi olmayan, film boyunca hiç görmediğimiz babası ise hasta ve işsiz olan bir ergendir. Fransızca öğretmeni Germain'in, öğrencilerinden bir hafta sonunu nasıl geçirdiklerine dair kompozisyon ödevi yazmalarını istemesi üzerine, Claude, sınıflarından Rafa adlı arkadaşının evlerine o hafta sonu gitme hikayesini anlatmaya başlar. Yazım yeteneği öğretmenin fazlaca dikkatini cezp eder. Sadece onun değil, karısınınkini de. Claude, Rafa'nın evine hayrandır ve bir fırsatını bulup, (Rafa'yı kötü olduğu matematik dersine çalıştırma bahanesidir bu) çok merak ettiği evin içine en

nihayetinde girebilmiştir. Rafa'yı seçme, o evi merak etme nedeni basittir: Bir gün okul çıkışında annesi ve babası Rafa'yı okula almaya gelmiş, Rafa da onlarla mutlu bir şekilde okuldan ayrılmıştır. Claude'a göre, o yaşta anne ve babasının okula gelmesinden utanması gereken bir çocuğun bundan rahatsızlık duymaması ilginçtir, bu yüzden bu durum Claude'da "normal" bir aileye sahip olmanın nasıl bir şey olduğuna, aileye sahip olmanın ne anlama geldiğine dair, keskin bir kıskançlıkla beraber, merak doğurmuştur.

> (…) Rafa bu durumdan utanmamıştı. Benim de öyle bir evim, ailem olsa nasıl olurdu? Normal bir ailenin evi nasıldı, normal anne ve baba nasıldı?

Bu nedenle girdiği evde, Claude'nin odak noktası, ilgisinin merkezi hep Rafa'nın annesi Eshter'dir. Karmakarışık duygular besler ona karşı. Alay, aşağılama, ama gün gittikçe ona karşı yükselen derin bir sahip olma arzusu ve Rafa'nın babasına karşı derin bir öfke ve kıskançlık. Annesiz bir çocuk olan ve anne boşluğunu yoğun biçimde yaşayan Claude'un Esther'e karşı duyduğu ilgi, adeta 16 yaşında yaşanan bir Odip kompleksi anlatısı gibidir. Onunla yalnız kalma fırsatlarını kollama, sadece konuşmaktan mutlu olma, onunla yemek yeme, kahve içme ve onunla cinsel birliktelik yaşama fantezilerinden kurtulamama, hep onu dış dünya ile paylaşamayan küçük bir erkek çocuğu izlenimi verir. Yalnız kalmalarındaki yakalanma endişesi, Eshter'e karşı beslediği gizli, yasak, toplumsal olarak onaylanmayan cinsel arzusundan kaynaklanır. Filmin kahramanı Toplumsal Yasağın, Babanın Yasasının farkındadır:

> "Eshter ile yalnız kaldığımızı görse Rafa ve babası ne derler? Eshter, Babanın Karısı, Rafa'nın annesi… O, Onların…"
>
> "Rafa'nın babası, tişörtünün içine gömülmüş adam. Onu Eshter'le sevişirken izliyorum. Eshter kesin zevk alıyor taklidi yapıyor…"

Eshter'e karşı ikilemlerinden, bir yaşamda kadının yokluğunun aslında erkeğin erkekliğini güçlendiren değil, bilakis kıran, eksilten, güçsüz ve dengesizleştiren bir kayıp olduğu düşünülebilir. Nitekim, Ryan da her erkeğin, bağımlılık, ilgi ve sığınma arzusunu taşıdığını ama aynı anda erkekliğin de, kadına yönelik beslediği güçlü "bağımlılık", "muhtaçlık" ihtiyacının bastırılarak kurulduğunu belirtir ve bu tür bir baskılamanın ise, erkeklerde çoğunlukla psikolojik bozukluklara, kişisel gelişimde sorunlara neden olduğunu ekler (Edley ve Wetherell, 1995: 51). Çünkü erkeklik kendini kadınlığa karşı tanımladığı sürece, bağımsızlığını ve özgürlüğünü, kadınla ilişkisi üzerinden kurduğu sürece birçok erkek her an kadın tarafından ele geçirilme, mağlup edilme, parçalanma korkusu nedeniyle kadınlardan uzaklaşmakta ve erkekliklerini aşkta, evlilikte, cinsellikte kaybetme paniğini taşımaktadır. Bu durumda erkeklik her an sallantıda olan, tamamlanmamış, korunmaya muhtaç, dağılmaya müsait, oynak, istikrarsız bir roldür. Benzer şekilde filmde Ryan'ın altını çizdiği gibi, Claude'da kadına bağlanma, onun ilgisine karşı ihtiyaç duyma arzusu belirgindir ve bu arzunun yoğunluğundan dolayı bocalamalar yaşar. "Huzursuz, tetikte bir erkeklik" sendelemeleri izleriz. Bu muhtaçlığın belirginliği, açık bir aşağılama yolu ile telafi edilmeye çalışılır. Eshter ile ilgili her alaysı cümlesinin ardında, onun kendi üzerinde kurduğu hakimiyeti kabullenmeme, red etme çabası saklıdır. Claude, anneyi aşağılayarak,

Eshter karşısında güç kazanmaya çalışırken, ironik biçimde onun kendi arzuları, beyni, yaşamı üzerinde kurduğu hakimiyet yani Eshter'in Claude üzerindeki iktidarı ve o oranda da Claude'un acizliği açığa çıkar.

B. Erkekliğin "Karanlık Yanı": Eril Zihinde Bir "Fallik Çekirdek"

Campell, 2013 yılındaki çalışmasında erkeklerin kadınlara duydukları ihtiyaçların, onlara karşı derin bir korkuya evrilmesini, "erkekliğin karanlık yanı" biçiminde tanımlamıştı (Campell, 2013: 39). Çok benzer şekilde değerli psikanaliz çalışmaları olan Hollway de aşk, sevgi, paylaşım, muhtaçlık gibi en insani duyguları paylaşmaktan korkan, bunları iktidarsızlık, acizlik olarak gören erkeklerin, kendi erkekliklerini, kadınları reddederek, küçümseyerek, baskılayarak ya da alay ederek kurmaya çalıştıklarını belirtmiştir ve istedikleri şefkat ve ilgiyi, yakınlığı elde etmek için zor kullandıklarını, küçümseyerek yaklaştıklarını bu sayede hem bu duygularını tatmin ettiklerini hem de bir kadın tarafından "ele geçirilme" paniğini bertaraf etmeye çalıştıklarını eklemişti. Bu erkekler, Hollyway'e göre aşırı maskülen bir savunma güdüsüyle hareket ederler, beyinlerinde adeta "fallik çekirdek"le düşünüp, her şeyi fallik gözle görürler (Hollyway, 1984: 246-249). Filmin kahramanının da beyninde fallik çekirdekle yaşadığı kolaylıkla iddia edebilinir. Ama bu red ve savunmacı duruş, onu Eshter karşısında sandığı gibi "güçlü" kılmaz, ikilem içindeki "zayıf" bir konumda bırakır.

> "Eshter'i orada kanepenin bir dekorasyon dergisinin sayfalarını çevirirken buluyorum. Kanepe ile aynı renk gözlerini kaldırıp, bana baktı. Lavaboyu mu arıyorsun? Ah, bu orta sınıf kadınları konuşması yok mu, nereden öğreniyorlar böyle komik konuşmayı?"
>
> "Evin sahibesi, basketboldan zerre anlamaz."
>
> "Eminim, çok hayati bir meseleyi düşünüyor, ikinci lavaboyu nereye koyacağını?"
>
> "Cildi ne kadar pürüzsüz, su gibi…"
>
> "Eshter, dünyanın en sıkıcı, aptal kadını…"

Bu durumda Eshter'le alay ederek, onu komik duruma düşürmek isterken, aslında kendi kabaresini yazar. Çünkü "dünyanın en sıkıcı kadını" ifadesi, kadınlar arasında kıyas yapamayacak kadar, deneyimsiz, genç ve bilgisiz 16 yaşındaki bir çocuk için fazla büyük, komik, ciddiye alınacak geçerlilikten yoksun zayıf bir yorumdur.

Üstelik hemen bu cümlenin arkasından, "Nihayet onunla baş başa kalıyoruz." demesi, duygularındaki çelişkileri netleştirir. "*Aptal*" bir kadınla "*nihayet*" baş başa kalabilme ifadeleri son derece tutarsızdır. Bir kere *nihayet* kelimesi, aptal olarak kurgulanın arzulandığı, istendiği uzun bir süreci işaret ederken, Claude de kendi çelişkisini itiraf eder hiç fark etmeden.

Rafa'nın annesi ve babasıyla ilgili gözlemlerinden hep onların zaaflarını, "sıradan"lıklarını yakalayıp, bu sıradanlıklara karşı alaysı bir ton baskındır yazdıklarında. Onların hayatları ve karakterlerinin "basit"liği, biçimlenmişliği ile dalga

geçerken, alaysı satırlarında, kendi algılama biçiminin ne kadar biçimlenmiş olduğunu fark etmeyen, "tarafsız" gözlemlerinin aslında ne kadar toplumsal kalıp yargılarla şekillenmiş olduğunu göremeyen, insanların tavır ve duygularını varsayımlar üzerinden yürüttüğünü anlamayan bir ergen erkeğin ironisi saklıdır. Örneğin, Eshter'i birçok orta sınıfı kadınından farksız, kimliksiz, evinin dekorasyonundan başka bir şey düşünmeyen ev kadını olarak anlatır. Fakat Eshter'in mesleğini bırakmış bir iç mimar olduğunu biz izleyiciler ancak filmin sonuna doğru öğreniriz, üstelik yazarın başından beri bunu bilmesine rağmen. Bu durum, kendi pozisyonumuzun, (Claude'un kimliğinde evsizlik, ailesizlik, parasızlık gibi bileşenler olur bunlar örneğin) başkalarını algılama, olayları kavrama, anlatma, yazma biçimimizde ne kadar belirleyici olduğunu bir kez daha gösterir. Claude'nin bu konumu, onun babanın erkekliğini ve annenin kadınlığını algılayış, deneyimleyiş, görüş biçimlerini de belirlemektedir. Cinsiyet rollerine dair geleneksel beklenti ve varsayımların dile gelişi gibidir, Claude'nin gözlem satırları. Bu satırlar, "fallus zihindeki" geleneksel algıları yansıttıkları kadar, bu karanlık, kör, saplantılı zihin aracılığıyla tehlikeli biçimde onları üretirler de…

> "Kadının, elinde klasik orta sınıf kadınları gibi hep dekorasyon dergileri…"
>
> "Babası kesin yine işinde patronunu boğmayı hayal ediyor."
>
> "Orta sınıf kadın gelir ve tabii ki basket hakkında hiçbir şey bilmez…"

III. Heteroseksüel Matrix: "Yapay"lığın Diktatörlüğü

Film heteroseksüel cinselliğin dayatmacılığını eleştirmekle, onaylamak arasında muğlak bir duruşa sahip. Heteroseksüel aile ve cinselliğin bir yandan genç bir erkek çocuğun kadınlara bakışında ne kadar etkili, baskın ve zedeleyici olduğu mesajını vererek cinselliğin kurgusallığını eleştirirken, diğer yandan bu çocuğun sorunlu, güvenilmez oluşunu, mutsuz etmekten, insanları zaaflarıyla incitmekten zevk almasını da böyle bir aileye sahip olamamasına bağlayarak heteroseksüel matrixi onaylar. Oysa yukarıda alıntıladığım satırlara bakıldığında kadını cinsel bir objeye, ev süsüne indirgeyen aşağılayıcı bu cinsel bakış, yetişmekte olan bir erkekliğin kadınlık algısını zehirlemekte, basitleştirmekte, değersizleştirmektedir. Kuşkusuz ki bu genel geçer, istisnasız bir ilke olmamakla beraber, görece de olsa etkili ve doğru bir tespittir. Bu işarete karşı, finalde, Claude'un bu aileyi dağıtmak istememesi ve içlerinden çekilme kararı ile de orta sınıf çekirdek ailenin parçalanmasına izin verilmez (Dodds, 2013). Üstelik Claude'un arkadaşı Rafa'nın aksine, sorunlu, sinsi, ikiyüzlü, kolaylıkla yalan söyleyebilen, insanların arasına dost gibi girip, zayıflıklarını yakalamaktan zevk alan, bu insanları tereddütsüz kandırabilen bir çocuk olması, heteroseksüel, çekirdek orta sınıf bir aileye sahip olmama saplantısına bağlanarak filmin heteroseksizm eleştirisini zayıflatır.

Öte yandan filmde heteroseksizm eleştirisi, Germain'in karısının işi üzerinden belirginleşir. Kadın, sex shop işletmektedir ve pornografik eşyalar satan galerisi iflasın eşiğindedir. Claude'un Eshter'e beslediği cinsel duygu ve tanım-

lamalar, bu dükkanda şişme bebekler, yapay sex aletlerinin görüntüleriyle paralel verilir. Kuşkusuz ki bu paralellik tesadüf değil, yönetmen, Germain'in karısının, Claude'un Eshter hakkında yazdıklarını rahatsız edici ve aşağılayıcı bulmasındaki paradoksu işaret etmek istemiştir. Tıpkı yetişkin insanlara "satılan, pazarlanan" cinsel objeler gibi, Claude'un beyninden geçenler de en az onlar kadar *yapaydır*. Claude'nin heteroseksüel arzularında cinsel objeye indirgenen kadın da, en az bu bebekler kadar *şişmedir, şişirmedir* ve cinsel bir obje olarak kadın imgesi, tıpkı şişme bebekler gibi sunice üretilmektedir. Nitekim Germain de, öğrencisinin yazdıklarıyla karısının dükkanın da satılan "yapay" seks ürünleri arasında bir fark görmediğini belirtir.

> "Cinsel fikirler, senin şişme bebeklerinden daha tuhaf değil, 16 yaşında bir çocuktaki de, senin müşterilerinin hayatındaki de seksin diktatörlüğü…"

Heteroseksüel erkek eleştirisinin yükseldiği ama sonunda heteroseksizmin baskın çıktığı filmdeki bir üçüncü muğlaklık da, Rafa'nın Claude'e karşı beslediği sanılan homoerotik arzudur. İki çocuğun sürekli bir arada olması, yalnız ders çalışma, basket maçı sonrası soyunma odasında kıyafet değiştirme gibi sahneler, homoseksüel ilişki ve arzu ihtimalinin, merakının yükseldiği sahnelerdir (Dodds, 2013).

Bu sahnelerde, eril bedenin hem dişi nazarın hem de homo erotik bakışın "arzu nesnesi"ne dönüşme trajedisi, sinemada hep sorun edile gelmiş bir problem olmuştur. Bu panikle homo erotik arzu ihtimalinin hasıraltı edilişini Steve Neale çok iyi yakalar. Neale, bu sahnelere illa ki bir şiddet eyleminin, bedene eklenen yara kan sahnelerinin ya da bir kadının iliştirildiğini belirtir. Böylece, seyircinin homoerotik bakışının yönü hızlıca değiştirilir (Neale, 1983: 11). Film boyunca, bu sahnelere, Ehster'in sıklıkla iliştirilerek, Claude'nin arzu ve ilgisinin Ehster'e, izleyicinin dikkatinin de homoerotik arzuya sahip erkeklikten, heteroseksüel erkeğe kayması sağlanır. Ancak, her ne kadar son kertede Claude, Eshter'i kaçırmak, onunla evlenmek istediğini belirterek Eshter'i, bu anlamda da heteroseksüelliği seçse de, yönetmenin bunu istikrarlı bir şekilde uyguladığını söyleyemeyiz. Filmde heteroseksüel cinselliğin onayladığına dair kuşku, Rafa'nın bir gece, Claude'u "sen en iyi dostsun" dedikten sonra oldukça ateşli bir şekilde dudaklarından öptüğü sahnede doruğa ulaşır. Oldukça uzun bir sekans olarak verilen bu öpüşme sahnesini, filmin "climax"i olarak tanımlamak mümkün. Bu öpüşmeyi, Claude'nin reddetmemesi, Rafa'yı itmemesi ve arkasından şaşkınlıkla karışmış mutlu gülümsemesi, Claude'nin cinsel yönelimi hakkında izleyicinin kafasını karıştırıcı niteliktedir. Anlatılanların, çoğunlukla Claude'nin kafasından geçenler, kendi fantezileri olduğu düşünülürse, bu öpüşme gerçekten yaşandı mı yoksa bu sahne Claude'nin kendi fantezisinden mi ibarettir bu öpüşmenin nedeni, Rafa'ya karşı beslediği kendi cinsel hisler midir, belli değildir. Kanımca, Claude, kendi duyduğu bu homoerotik arzuyu, Rafa'ya aktarmıştır; bu sahne, Claude'nin kendi "yasak" arzularını bastırma stratejisi olarak pek ala okunabilir. Nitekim, bu sahnelere o evin içine girme ihtimali hiçbir şekilde olmayan öğretmen Germain'in birden dahil olduğu, Claude ile konuşup onu yönlendirdiği

sekanslar hatırlanırsa, bir çok sahnenin Claude'nin fantezisi olduğu ihtimali daha da kuvvetlenir. Hemen burada Neale'i haklı çıkaran hasıraltı etme manevrasını da es geçemeyiz tabi. Bu öpüşme sahnesinin hemen arkasından, Claude'nin Eshter'in yatak odasına girdiğini ve onun bacaklarına değdiğini hayal etmesi, uzun uzun verilen homoseksüel öpüşmenin Claude'nin yüzünde yarattığı zevki bastırma, geri gönderme telaşı gibidir. Böyle de olsa bu iki cinsel duygu arasındaki değişkenlik, hızlı geçişkenlik, bir başka potansiyele ışık tutar. Çünkü gerçek ile kurgu arasında bırakılan muğlaklık gibi, homoseksüellik ile heteroseksüellik arasında bırakılan keskinsizlik hali de, cinselliğin sabitsizliğini vurgular. Heteroseksüel arzunun nerede bittiği, homoseksüel arzunun nerede başladığına dair bu belirsizlik, kestirilemezlik, tahmin edilemezlik, ikisi arasındaki bu akışkan ilişki, tıpkı bir büyüteç gibi, cinsel tercih ve yönelimlerin, duyguların dönüşebilirliği ihtimalini büyütür de büyütür.

IV. Merak ve Dedikoduculukta "Dişil"leşivermek Yoksa Erkekliğin Ortaklığı mı?: Germain ve Claude

Klasik ataerkil toplumlarda kabul gören kalıp yargılardan biri de kuşkusuz ki başkalarının hayatlarına karşı meraklı olmanın, başkalarının yaşamları ile dedikoducu tavrın, öteki insanların sır ve yaşantılarına dair ilgi, bilgi yakalama arzusu küçümsenerek kadınlığa ait kılınmasıdır (Nicholay, 1991: 143-47). Çok konuşmak, kulak kesilmek, anahtar deliği gözetlemek vs., siyaset ve felsefe gibi "derin" işlerle uğraşan rasyonel erkekliğin işi değildir, onun böyle "ucuz" ve "boş" meşguliyetlere zamanı olamaz. Rasyonel erkek bir tek işine, siyasete merak duyar, başkalarının yaşamına değil (Uzel, 2012). Oysa bu filmde, dedikodu merakının, bilmediğimiz, tanımadığımız insanlara duyduğumuz ilginin cinsiyet kimliklerine bağlı olmadığı, bunun tamamen insanlık haline denk geldiği, karakter özellikleri ile ilintili olduğu hissettiriliyor. Claude'de bu merak kuşku götürmezken, öğretmen Germain'inde doruğa ulaşıyor. Her hafta öğrencisinin ödevini büyük bir merakla okuyan Germain, olayların akışına fazlasıyla kapılmaktan, karakterlerin beklentileri, duyguları, arzuları ve başına gelecekleri konusunda tahminler de bulunmaktan kendini alamıyor. "Anti depresanı anne mi baba mı kullanıyor, Eshter kocasından ayrılacak mı, onu seviyor mu, Rafa fazla çekingen, özgüvenli olmalı, babanın duygularını bilmiyoruz, onu deşifre etmeliyiz?" gibi hiç de etik ve hayatlara saygılı olmayan bu meraklı saplantılarla dolu bir adam izliyor. Hikayenin şiddetlenmesi, güçlenmesi, hikayeye çatışma ve gerilim girmesi için, öğrencisi Claude'yi sürekli teşvik eden "dedikoducu" bir erkeklik görüyoruz. Buna karşı örneğin, yazar ve öğretmen tarafından "boş" işlerle uğraşan "sıradan orta sınıf" kadını olarak görülen Rafa'nın annesini, hiç, kadın arkadaşlarıyla bir arada dedikodu yaparken, magazin dergileri okurken, magazinsel diziler izlerken görmüyoruz. Cinsiyet rollerini ters yüz eden bu çevirme, aslında "kendi" ile fazlaca ilgili karizmatik erkekliğin iddiasını çökertirken, kadınlığın da ezberini erkeklik parodisi üzerinden zekice bozuyor.

A. Saygısız Merakın Trajik Sonu: Anti kahraman Erkek Germain

Germain, 50'li yaşlarda Fransızca edebiyat öğretmenidir. Karısıyla keyifli bir ilişkisi, esprili bir diyalogları vardır, mutludur ancak yıllarca iyi bir yazar olmayı hayal etmiş bu adam, kendi idealini gerçekleştirememiş, arzu ve amaçlarında başarısız olmuş, "kırılgan" bir erkektir (Wigon, 2013). Germain tiplemesinde, kendi hayatında tamamlanmamış ideali öğrencisinde gerçekleştirmek isteyen, bu ideali onun yaşamına transfer etmeye çabalayan, yaşadığı hayal kırıklıklarını yeni bir başarının peşine düşerek telafi etmek isteyen kriz içinde bir erkeklik performe edilir. "Bir yazar olamamayı", "iyi bir editör, iyi bir yazar yetiştirme" umuduna çevirmektedir, oysa Germain'in bu umudu gerçekleştirmek için seçtiği yol, geleneksel, hegemonik erkeklik anlatılarıyla çelişir. Bencilce ve etik olmayacak şekilde başka hayatların üzerinden, onların dünyasına sinsice, çocuk aracılığıyla sızarak, bu hayatları çalma yolunu seçmesi, "dürüst", "güvenilir", "karakterli" ve "sebatlı" erkeklik idealinin aksine "hain," "aldatan," "hırslarına kapılmış" bir erkekliği ön plana çıkarır. Öyle ki, Germain, Claude'un Rafa'ların evine girmesinin tek yolu olan matematik dersi çalıştırma bahanelerinin işlemesi için, Rafa'nın matematik sınavından yüksek almasını sağlar, bunun için öğretmen odasından matematik sorularını çalarak Claude'e verir. Yine, yazılan kompozisyon hikayesinin gerilim kazanması için Claude'den Rafa ile ilişkisini bozmasını ister. Artık tırmanan merak ve hırsı tarafından kontrol edilen bu adam, gittikçe suça meyilliği artan bir karaktere dönüşür. Bu dişilleşen, ahlaki kodları bulanıklaştıran tehlikeli erkeklik, Fransız sinemasını klasik bir sonuna takılır ve suça meyilli her anti kahraman gibi, bu filmin sonunda da yalnızlık, terk edilmişlik ve işsizlikle1 cezalandırılır (Katz, 1982: 459).

Çünkü, Germain klasik orta sınıf bir memur görüntüsü ve izlenimi verse de aslında tam olarak bu sınıfa ait bir karakter değildir. Diğer öğretmenlerin aksine, okul yönetimini pek takmayan, herkes dönem başında okulun ilk açıldığı gün müdürün konuşmalarını alkışlarken, bir tek O, yemek yemeye devam eden, herkes üniforma uygulamasını eşitlik olarak okurken, O bu uygulamayı tek tipleştirme olarak okuyan ve eleştiren, ait olduğu grupla özdeşleşemeyen, ayrıksı bir karakterdir (Rooney, 2012). Bu ayrıksılık hali, düzene yabancılaşma, kendine özgü bireysel ahlaki kodların gelişmesine, toplumda uyumsuzluğa ve kaosa sebep olacağı endişesiyle cezasız bırakılmaz ve Germain başarısız, işsiz bırakılır (Vincendeau, 1996: 80).

1 Rafa'nın karakterini güçlendirmek, onu öfkelendirmek isteyen Germain onu yazdığı kompozisyonu tüm sınıf ortasında okumaya zorlar. Çünkü kötü yazdığından, Rafa'nın yeteneksizliğinden emindir, sınıfın güleceğini, Rafa'nın da rencide olarak öfkeleneceğini bilir, bu sakin çocuğun öfkeli halini merak etmek için başvurduğu bu strateji işe yarar ama ironik biçimde. Bu olay Germain'in işine kaybetmesine neden olur, olay büyür, çünkü Rafa Germain'i müdüre şikayet eder, okul gazetesine yazı yazar ve kendisi için matematik sorularını çaldığını -bunu Claude'den öğrenmiştir bir şekilde daha önce- ihbar eder.

B. Tersine Hiyerarşik Tersine Hegemonik Erkek İlişkisi: Usta (Germain)-Çırak (Claude)

Filmin geleneksel hegemonik erkeklik kodlarını ve ilişkilerini sınırlarını muğlaştırdığı alanlardan biri de Claude ve Germain'in aralarında usta-çırak, öğretmen-öğrenci ilişkisi üzerinde görülür. İki erkek arasında yaş ve konuma dayalı eşitsiz güç ilişkisi, yazma yeteneğinin kışkırttığı bir merak ile tersine çevrilir. Bu tersine çevrilme, yaşın ve konumun yerinin yetenek ve merak ile değiştirmesi şeklinde özetlenebilir. Öğretmen ve öğrenci arasında bir aile üzerinden roman yazma hikayesi ile takım ruhu oluşur. Öğrencinin gözlem gücünü yönlendiren, hikayenin akışını planlamaya çalışan kurgunun "beyni," bu "yaşlı usta"dır. Diğer yandan Claude, bu maceranın heyecanını an be an yaşayan, ikisi için de gittikçe merak uyandıran bu aile bireyleri izlemenin keyfini yaşayan, becerisini ispat etmek isteyen, kendini sınayan bir erkektir. Germain kendini Claude'u bir yazar olarak yetiştirmek, onun yeteneğinin gelişmesine katkı sağlamaya çalışan eğitimci rolüne kaptırırken aslında bu ilişkide rollerin değiştiği, tersine çevrilen bir hiyerarşi yaşanır. Bir kere Germain, onun yeteneğini kontrol etmek isterken, aslında tam tersi öğrencinin öğretmen üzerinde açık bir kontrolü söz konusudur. Bir kere, Germain filmin başlarında Claude'un yaptıklarını etik bulmayarak bu yazı işini bırakmasını önerse de, Claude'i, yazmaya devam eder ve her seferinde öğretmenini yazdıklarını okumaya ikna eder. Adamın hayatını, aklını gittikçe ele geçirir (Rooney, 2012) Germain üzerindeki bu kontrolü, öğretmeni matematik sorularını çalmaya sevk edecek kadar genişler, güçlenir. Germain onu değil, o baskın bir biçimde Germain'i yönlendirir.

Ayrıca, hegemonik erkeklik değerleri olan aktiflik, eylerlik, gözlemci bakışın hareketliliğine sahip olmak, faillik Claude'ye aittir (Tasker, 2002: 202). Buna karşı, Germain, anlatmayan, anlatıları dinleyen, görmeyen, görüleni gözünde canlandıran, olaylara dahil olmayan sadece bekleyen daha statik, pasif, sakin, eylemsiz bir erkeklik performe ederken, erkekliği Claude'ninki karşısında silikleşir, güçsüzleşir (Tasker, 2002: 205).

V. Az Söz, Az eylem Erkekliği Eksiltir mi?: Minimalist Oyunculuk

Eyler olmak, aktiflik, Batı kültürü modernliğinin erkeklikle özdeşleştirdiği baskın erkeklik normlarından öne çıkanlardandır kuşkusuz. Hareketlilik ile özdeşleştirilen erkeklik kodları, yine filmde ihlal edildiğini gördüğümüz eril özellikler arasındadır. Film boyunca, filmdeki erkeklerin, hem Germain'in hem Claude'un hem de Rafa'nın performanslarında fazla eylem yoktur. Özellikle Germain, fazla hareket etmez, çok ağır yürür, sürekli kitap okuması, onu ya bir sandalyeye ya bir kanepeye sabitler. Durduğu, sabit kaldığı görüntüler hakimdir Germain'in bedenine. Elleri dahi sürekli cebinde, hareket etmeyen bu karakter, jest ve mimiklerinde de son derece tasarrufludur. Claude de aslında sadece "dikizci bakış"ın öznesidir, yani onun bakışlarının hareketi, kamera açıları ve seyircinin bakışı yönlendirir, yönlendirmenin aktifliğine sahiptir ama bunun yanında

fazla konuşmayan, hareket ve jestlerinde tutumlu sessiz bir karakterdir. Oysa Dyer, oyuncunun performansının gösterenleri olarak, yüz ifadeleri, ses, bedensel hareketler gibi öğelerin altını çizer (Ulusay, 2011: 96). Tabi tam da burada bu iddiaya itiraz edilebilir. Nitekim hareketten yalıtılmış bir erkekliği de rasyonel bir erkeklikle özdeşleştirilebilineceğini iddia eden tartışmacılar vardır. Karakterlerin bu filmde sergilediği minimalist oyunculuğun paradoksal bir etkiye sahip olduğu iddia edilebilir. İfade unsurlarının sistematik biçimde azaltıldığı bu tarz bir oyunculuk (Kovacs, 2010: 149), erkekliği hem kuvvetlendirir, hem de zayıflatır.

Şöyle ki, fazla konuşma ya da duyguları belli etmenin aracı olarak fazlaca, mimik, jest kullanma hep dişillikle özdeşleştirilen bir özelliktir. Oysa sessizlik, derinlik, gizem, karakterlere karşı merak uyandıran çekici bir güç katar. Üstelik minimalist oyunculuğun eylem ve ifade unsurlarının "tasarruflu" kullanılması olarak tanımlanması dikkate değerdir. "Tasarruf" önemli bir kelimedir. Bu, karakterlerin yalnızca gerekli olanı söylediklerini, gerekli olanı yapmak için konuştuklarını vurgular. Dolayısıyla sözün, eylemin azlığı, söyledikleri sözün, yaptıkları eylemin kıymetini arttırır, öne çıkarır ve kimliklere güç kazandırır. Ama diğer yandan, hareket, aktiflik/eylerlik hep erkeklikle ilişkilendirile gelmiş cinsiyet kodudur. Bu noktada temsil edilen erkekliği de düşüren, zayıflatan unsura dönüşür.

VI. Sonuç

Ergenlik, çok değişik duygusal ve zihinsel dönüşümleri içeren, bilhassa psikolojik bir savunma mekanizmasının güçlendiği, kendini değerli görmenin, dünyayı iyi ve kötüler şeklinde keskince bölen bakış açısının hakim olduğu bir dizi ruhsal çatışma ve gerilimin yaşandığı kritik bir süreçtir. Kişisel gelişim evresinde tam anlamıyla bir geçiş dönemidir ergenlik. Gerçekten film boyunca bu dönemi deneyimleyen Claude örneğinde de cinsel kimliğin nasıl değişken, çatışmalı, savunmacı ama ikilemlerle, tutarsızlıklarla dolu biçimlendiği görülür. Filmin başında, Rafa ve ailesini kıskanan, onlarla alay eden bir çocukken, sonunda her birini sevmesi ve onlara karşı hissettiği yakınlık nedeniyle yazma ve gözlemden vazgeçmesi, Eshter'e karşı heteroseksüel arzularla, Rafa'ya karşı beslediği homoseksüel duygular arasında hızlı sıçramalar, dönmeler yaşaması, kendi eksikliklerini başkalarıyla alay ederek telafi etmeye çalışırken, alay ettiği durumların başka başka şekillerinin kendinde salındığı ironisini yakalayamaması, hep, erkeklik normlarının sabit, tutarlı, tek düze, ilişkilerin, olguların etkileşimine kapalı halde işleyemediğini gösterir.

Ergenlik, zamana, tarihsel koşullara, mekanlara, kültürel anlamlara bağlı olarak çeşitlenen, değişen toplumsal cinsiyet kodlarının, gündelik yaşamın getirdikleri ile değişebileceğini, bambaşka anlam ve değerlere evrilebileceğini izleme bakımından son derece uygun bir dönemdir. Toplumsal cinsiyet normlarının sabit, yerinden edilemez, tarih dışı bir geçerliliğe sahip olmadıklarını belirterek, toplumsal cinsiyetlerin tamamlanamaz, bitirilemez performanslar oldukları,

toplumsal yapı ve ilişkiler içinde sürekli "oluş"lar içinde seyrettikleri makale boyunca bu filmde de analiz edilmiştir.

Kaynakça

Akça Baştürk, Emel ve Ebru Tönel. "Erkek(lik) Çalışmalarında Teorik Bir Çerçeve: Feminist Çalışmalardan Hegemonik Erkekliğe," *Medyada Hegemonik Erkek(lik) ve Temsil*, içinde, (ed.), İlker Erdoğan, İstanbul: Kalkedon Yayıncılık, 2011.

Campell, Jan. *Freudian Passions: Psycianalysis, Form, Literature*. New York: Oxford University Press, 2013.

Chodorow, Nancy. *The Reproduction of Mothering*. Berkeley: The University of California Press, 1978.

Connell, R. W. *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar*. Çev., Cem Soydemir, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998.

Connell, R. W. and James Messeschmidt. *Hegemonic Masculinit, Rethinking the Concept*. USA: Sage Publications, 2005.

Coward, Rosalind. *Patriarchal Precedents: Sexuality and Social Relations*. London: Routledge & Kegan Paul, 1985.

Dodds, Philip (2013), "Francois Ozon Invites His Audience In The House", http: //philipdodds.com/2013/04/04/in_the_house/ (4 April 2013).

Dyer, R. *Heavenly Bodies: Film Stars and Society*. London: BFI/Macmillan, 1987.

Edley, Nigel ve Margaret Wethenall. *Men in Perspective: Practice, Power and Identitiy*. USA: Prentice Hall, 1995.

Frosh, Steven. *The Politics of Psychoanalysis*. England: Yale University Press, 1987.

Giddens, Anthony. *Modernity and Self Identitiy*. Canada: Standford University Press, 1991.

Hollway, Wendy. *Gender Differences and The Production of Subjectivity*. London: Kovacs, 1984.

Hyde, Florence. "In the House," http: //seventhreel.co.uk/about/authors/florence-hyde/ (1April 2013).

Katz, Ephraim. *The International Film Encylopedia*. London: Macmillian, 1982.

Neale, Steve. "Masculinity as a Spectacle", Screen (6): 2-17 (1983).

Rooney, D. "In The House: Toronto Review", http: //www.hollywoodreporter.com/

review/toronto-2012-in-house-movie-review-francois-ozon-370354 (9/13/2012).

Tasker, Yvonne. *Spectacular Bodies: Gender, Genre and The Action Cinema,* London: Routledge, 2012.

Ulusay, Nejat. "Yalnız Anti- Kahramanlar: Jean Gabin ve Alain Delon", *Kültür ve İletişim*, 14 (1): 69-103, 2012.

Uzel, Duygu. *Çalakalem Kadınlık Halleri*. İstanbul: Akademi Yayınları, 2012.

Vincendeau, Ginette. *The Companion to French Cinema*. London: Cassell ve BFI, 1996.

Wigon, Zachory. "Francois Ozon His Best Post-modern Hitchcock With In the House". http: //www.villagevoice.com/2013-04-17/film/fran-ccedil-ois-ozon-does-his-best-post-modern-hitchcock-with-in-the-house/full/ (17 April 2013).

Öz: Toplumsal cinsiyet rol ve kimliklerinin sabit, durağan kategoriler olmadığı önermesi, özellikle feminist araştırmalar sayesinde açığa çıkarılmıştır. Bu önermeden hareket eden makale söz erkek ve kadın kimliklerinin değişken olduğu kadar, söz konusu kimliklere has tanımlanan özelliklerinin çoğu kez birbirine karıştığını, yönetmenliğini François Ozon'un yaptığı 2012 yapımı oldukça radikal konuya sahip bir Fransız filmi olan *Evde* filminin üzerinden analizine odaklanmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Erkeklik, kadınlık, toplumsal cinsiyet ve sinema.

Is "femininization" in curiosity and gossip a common point of masculinity? On Masculinity in the film "In the House"

Abstract: Feminist researchers have revealed that gender identities and roles are not static categories. Adopting this thesis, the article focuses on a French film, *In the House*, directed by Francois Ozon in 2012, to reveal how feminity and masculinity are interlocked and gender roles and characteristics are variable.

Keywords: Masculinity, feminity, gender and cinema.

Türkiye'de Kimyasal Hadımın Olağanüstü Hali ve Moleküler Biyopolitika

Emrah Örsan YETİŞ*

2011 Şubat'ında hükümet partisinin (Adalet ve Kalkınma Partisi) bazı kadın milletvekilleri tarafından tecavüz mahkûmlarını ve pedofilileri kapsayan medikal yöntemlerle testosteron seviyesinin düşürülmesi amaçlayan bir yasa tasarısı meclise sunuldu. Bu tasarı medyada tartışılan şekliyle "kimyasal hadım uygulaması" olarak gündemde yer buldu. Tasarının amacı başta pedofililer olmak üzere tecavüz hükümlülerinin sonu cinsel şiddet olarak suç teşkil eden cinsel eylem ve yönelimlerini önlemek, yok etmek ve etkisiz hale getirmekti. Bunu için cinsel istek ve gücün ortadan kaldırılması amaçlı, erkeklik hormonu olarak testosteron seviyesini azaltacak medikal müdahale öngörülüyor. Müdahalenin sonucunda bu erkeklerde cinsel şiddetin sebebi olan agresyonun kaynağı olarak görülen testosteron hormonunun azaltılarak cinsel saldırıyı imkânsız hale getirmesi bekleniyor. Yöntem olarak da fiziksel kalıcı bir müdahaleden kaçınarak "modern yöntem" olarak da sunulan kimyasal müdahalenin, ilaç yoluyla geçici olarak bu kişilere verilmesi salık veriliyor (ntvmsnbc ve Ajanslar, 2011). Fakat sonrasında, bu tasarı mecliste olduğu kadar medyada, sokakta, günlük hayatın içinde de konuşulmaya başlandı. Tartışmalar her kesimin konuyla ilgili kendi kelime dağarcığı ve perspektifi yönünde çeşitlendi. Tasarıyı genel hatlarıyla destekleyen hükümet partisi ve tasarıyı sunan milletvekilleri, tasarının hümanist ve çağdaş yönüne vurgu yaparken bir yandan bu yöntemin en kesin çözüm olduğu konusunda kamuoyunu ikna etmeye çabaladılar. Karşı savlar ise daha çok tarihsel örnekleri

* Ankara Üniversitesi, Kadın Çalışmaları Bölümü doktora özel öğrencisi

geri çağırdı - Osmanlı Devleti'ndeki hadım edilme pratiği veya faşist yönetimlerdeki öjenik uygulamaları hatırlatarak - ve yöntemin barbarca ve çağdışı olduğunu, klasik hadımdan bir farkının olmadığını öne sürerek beden bütünlüğüne karşı bir saldırı olarak insan haklarına aykırılığına dikkat çektiler.

Böyle bir tasarının gündeme gelişi sivil toplum ve feministlerden de farklı tepkiler aldı. Bazıları cinsel şiddetin toplum içinde uyandırdığı ahlaki hassasiyet ve bireyler üzerinde yaşattığı travmanın yarattığı tepkiyle tasarıyı destekleseler de ağırlıklı görüş, cinsel şiddeti daha bütüncül ve radikal bir sorun olarak görüp tasarıyı desteklemedi. Özellikle feminist perspektif içinden yasayı eril şiddetin kültürel, sosyal ve ekonomik yönlerini perdelemesine yönelik bir eleştiri vardı. Feminist bakış açısına göre tecavüz ve cinsel şiddetin arkasındaki gerçek motivasyon ataerkinin politik ve kültürel yapısı ve kadının tahakküm altına alınması sorununa bağlıydı (Tönel, 2011).

Kimyasal Hadım tasarı olarak yankı bulan bu tasarının içeriğini ve buna karşı gelişen tepkileri en genel hatlarıyla bu kısa girişte belirttiğimi umuyorum. Bu yazı ise bu tasarının ve bununla beraber gelecek olan uygulamanın pratik sonuçlarıyla ilgilenmemektedir. Zaten bu konuyla ilgili hem medikal hem de cezai birçok çalışma bulunmaktadır. Türkiye dışında kimyasal hadım uygulamasının uygulandığı bazı ülkeler olduğunu biliyoruz ve bu uygulama pratik yönleriyle tartışılmaktadır (Wright, 2009). Bunun yanında, bu yazı tecavüz ve cinsel şiddetin herhangi bir nedenselliğini de sorgulamıyor, bir kaynak, sebep aramıyor ve yine bu nedenle cinsel şiddet için herhangi bir çözüm yolu da önermiyor. Elbette yazının sunacağı analiz cinsel şiddetin toplumsal gerçekliğine dokunup bunu göz önüne almaktadır, fakat pratiğe dönük bir eleştiri ya da etik açıdan bir değerlendirme bu yazının konusu değildir. Bu yazının daha çok akılları kurcalaması gereken birkaç soruyu gündeme getirme kaygısı vardır. Bu sayede konuşulan, ifade edilen, kelime dağarcığımızı oluşturan ve düşüncelerimizi şekillendiren kavramlar ve pratikler üzerinden düşünme şansı elde edebiliriz. Bu sorulardan ilki; bazı kavram ve terimlerin nasıl ve hangi koşullarda bir araya geldiğiyle ilgilidir. Örneğin, kimyasal hadımdan bahsederken, bu konuyu düşünürken kullandığımız kelimeler, terimler, kavramlar ve tabii değerler akla geliyor. Bunlardan bazıları "kimyasal", "hadım", "modern", "testosteron", "cinsel şiddet", "hümanizm", "agresyon", "tecavüzcü", "önlem", "engel". Bütün bu kavramların farklı bakış açıları tarafından da olsa bir araya getirilerek bir şey anlatma gayesi bulunmaktadır. İkinci olarak, bu kavramların bir araya gelişinin arkasında var olan anlam ve duygu dünyası yer almaktadır. Örneğin, kimyasal hadım uygulamasının toplumda algılanan cinsel şiddet ve bunun etrafındaki korkunun yarattığı güvenlik kaygısını nasıl aşabilecek olduğudur. Burada tasarının sunulma biçimi ve sunuşun ardından gelen ikna çabaları oldukça önemlidir. Bunu için tasarının umut vaadeden bir rasyonelliğe kavuşması gerekir. Akla gelen son soru ise daha makro bir açıdan bütün bu kavramlar ve bunların arkasındaki duygu ve düşün dünyasını hedef alan yönetimsellik ve iktidar pratikleridir. Her ne kadar tasarı hükümet partisi ve onun kendine has devlet yönetim biçimi ve bunun kaynağı olarak görülen ideolojiyle ilişkilendirilse de gündelik olan deneyim, duygulanım

ve düşüncelere, yani yaşamın kendisine temas eden, onların tepkisini karşılayan ve daha çok onları çevreleyen, kuşatan bir yönetimselliğin üretimi olarak değerlendirilebilir. Sondan başlarsak, bu yönetimselliğin tarifi aslında son otuz yılda siyasal ve sosyal bilimler literatürüne büyük etkiler eden, iktidar ve özne kavramlarını ve bunların birbirleriyle ilişkisini kökünden sallayan biyopolitika kavramıyla mümkündür.

Biyopolitika aslında sabit bir kavramsallıktan ziyade yöntemsel bir tanımdır. Bu yöntemsellik iktidarın işleyişine içkin bilgi ve teknikleri kapsayan bir sistem ağı gibi düşünülebilir. Biyopolitika Michel Foucault tarafından *Biopolitika'nın doğuşu* ("Birth of Biopolitics") ile 1978-1979 yılları arasında kavramsallaştırılmıştır. Foucault biyopolitika kavramını - aslında biyo-iktidar olarak - iktidarın yönetim mantığı, tekniği ve pratikleri olarak sunan bir analiz geliştirmiştir (Foucault, 2010). Buna göre iktidar tanımı üretken ve dinamik bir formasyona sahip kendilik kaygısı ve teknolojileri üzerinden özneleri kuran, üreten ve yöneten bir yapıya sahiptir (Güvenç Salgırlı ve Yardımcı, 2011). Fakat tabii burada iktidar tanımı her şeye muktedir ve aşkın bir düzlem olarak değil de daha çok yaşama dair ve tepkisel, ilişkisel bir ağı temsil eder (Güvenç Salgırlı ve Yardımcı, 2011). "Kendilik kaygısı ve teknolojileri", aslında iktidar tarifini de ortaya koyan, bilgi ve iktidar arasındaki ilişkiye denk gelir. İktidar-bilgi ilişkisi organik ve dinamik bir ilişki tarzıdır, üretkendir ve bu ilişki ağına içkindir. Sanem Güvenç Salgırı ve Sibel Yardımcı'nın oldukça zihin açıcı olan çalışmaları, '*Farklı Bir Foucault Okuması için Öneriler'*'de bilgi ve iktidar arasındaki bu organik ve dinamik bağ çok açık bir şekilde gösterilmiştir. Buna göre Foucault'un *Bilginin Arkeolojisi* ve *Kelimeler ve Şeyler* isimli çalışmaları bilgi üretimi ve iktidar ilişkisini yöntemsel olarak ortaya koymaktadır (Güvenç Salgırlı ve Yardımcı, 2011). Bu iki çalışmaya bakılarak bu yazının da sormayı amaçladığı ilk soruya geri dönebiliriz. Kimyasal hadımla beraber ortaya saçılan kavram, tanım ve değerlerin nasıl ve hangi koşullarda bir araya gelebileceği sorusu aslında Foucault'un bu iki çalışmasındaki yöntemle açıklanabilmektedir. Burada şeylerin hangi koşullarda ve nasıl bir araya geldikleriyle ilgili ve anlam ifade ettikleriyle ilgili arkeolojik bir yöntem vardır. Arkeolojik bir kazıda çıkarılan materyalleri bir araya getirerek, onları ilişkilendirerek tarihe dönük bir anlam ve bilgi üretiliyorsa, bu yöntemi bilginin üretimi açısından bugün de gerçekleştirmek mümkün olabilir. Sanem Güvenç Salgırı ve Sibel Yardımcı'nın belirtiği gibi bu bir aradalık aslında bir toplanma ve sınıflandırmanın formu olarak politik bir alanı da oluşturur (Güvenç Salgırlı ve Yardımcı, 2011). Bu koşulda bilginin üretimi ve kullanılması, bunun yorumlanması tamamen politik bir alana tekâbül eden bir yönetimsellik mantığına dayanır. Bilginin ve teknolojinin ışığında tanımlanan bir iktidar tarifi yaşama temas eden, onu şekillendiren ve üreten niteliktedir. Bu açıdan bakıldığında iktidar özneyi tabi kılan değil fakat daha çok ona tabi olan onu tanımak, şekillendirmek ve yönetmek üzere onu kuşatan bir sistemler bütünüdür. Yani iktidar yaşamı kapatma yoluyla değil de daha çok yaşamı kapsama ve üretme telaşı içinde şekillenir. İktidarın yaşam karşısındaki bu konumu, bütün yönetim mantığı ve teknikleriyle biyopolitikayı üretir. Bu yazıda kimyasal hadım etrafın-

daki şeyler de bir bilgi üretimi olarak görülüp, şeylerin bir araya geliş tarzı, biçimiyle ilgilenmektedir. Bunun için de bilginin üretildiği iktidar ilişkilerine bakıp düşünmeyi tercih ederek güncel biyopolitik yönetim tekniklerine yönelmek gerekmektedir.

Buraya kadar iktidar-bilgi yöntem açısından ilişkisinin önemine ve aslında iktidarın bu bilgi üretimi içinde var olan yönetimselliğin kendisi olduğuna değindim. Buradan, bu iktidar ilişkilerin kurulduğu, geliştiği ve yaşama temas eden, onu üreten dinamiklerden bahsedilmeli. Bu kısımda da ikinci sorunun cevabı üzerine düşünmek gerekir. Burada iktidarın yaşamla ve muhatabı olduğu özneyle olan ilişkisi önemli bir hale geliyor. Zira bu ilişki aslında iktidarın tekniğini geliştirerek yaşamı kapsayan gerçekliğini oluşturuyor. Foucault'un iktidar ve özne ilişkilerini analiz ettiği çalışmaları olan *Kliniğin Doğuşu, Hapishanenin Doğuşu* ve *Disiplin ve Ceza*'da iktidarın disipline edici özellikleri vurgulanmıştır. Bu disipline yönelen iktidar, özneyi okul, aile ve fabrika gibi kurumların içinde kendi normalleşme ve rasyonelleşme sistemi içinde üretmekteydi. Bunun altında elbette dönemin ekonomik ve politik tahayyülleri ve planları yatar. Modern paradigmayı temsil eden bu düzenek, nüfus ve bedenler üzerinden kurguladığı yönetimselliği toplum mühendisliği etrafında gelişen bir idealizmle sürdürdü (Özkazanç, 2011). Fakat bu modern paradigma tarihsel sebeplerle dönüşüme uğramış ve yerini günümüzü de etki altına alan geç moderniteye ve bu zamanda deneyimlenen neo-liberal yönetimselliğe bırakmıştır. Alev Özkaçanç'ın çalışması *Neo-liberal Tezahürler*, bu tarihsel dönüşümü analiz edip neo-liberal yönetimselliği özellikle vatandaşlık, suç ve eğitim üzerinden mercek altına almıştır. Özkazanç tarihsel dönüşümü 60'lı yılların toplumsal-kültürel hareketiyle başlayan yeni öznellik biçimlerine bağlı ve 70'lerde bunu takip eden politik ve ekonomik gelişmeleri yeni yönetimselliğin biçimi olarak tespit etmiştir (Özkazanç, 2011). Bu yönetimsellik biçimindeki dönüşüm disiplin toplumundan denetim toplumuna geçişe işaret etmektedir (Deleuze, 1992). Deleuze tarafından geliştirilen *Denetim Toplumu* tanımı Antonio Negri ve Michael Hardt'ın katkılarıyla aktüel bir biyopolitika yorumuna imkân sağlamıştır (Hardt ve Negri, 2011). Bu yeni biyopolitik yönetimsellik biçimi toplumsal arzuyu tanıyan ve onu muhatap alıp, şekillendiren, üreten ve işleyen bir niteliğe sahiptir. Bu açıdan yaşamın en küçük alanına nüfuz edip, kapsama ve gözetleme kaygısı içindedir (Hardt ve Negri, 2011).

Denetim toplumu kendi yönetimsellik mantığına uygun bir öznellik arayışı içindedir. Neo-liberal rejimin ekonomik ve politik mantığını yansıtacak şekilde, devlet bireyler üzerinde sorumluluk almak istemez ve dahası bu sorumluluk vatandaş olarak bireylerin üzerine yıkılır. Bu yeni yönetimselliğin içinde özneyi baştan sona bir norma uydurma ya da kendinin tanımladığı bir normalleştirme yatırımı bulunmaz; daha çok yaşamın her alanı hesaplanabilir, sorunlar ve tehlikeler önlenip, engellenebilir ya da en azından kontrol edilebilir durumda olması gerekir. Bununla beraber risk yönetimi hem bir yönetimsellik taktiği olarak devlet ve kurumlarına hem de bireylerin kendi yaşamlarının her alanına sirayet eden gerçeklik haline dönüşmüştür. Bu gerçeklik bireyin ahlaki ve sosyal sorumluğu-

nu belirleyen ve yeni bir vatandaşlık bilincini de beraberinde getiren bir toplumsal durum yaratır. Bu yeni toplumsal durumu açıklamak için *risk toplumu* (Ulrick Beck) ve *korku kültürü* (Frank Furedi) ve *ahlaki panik* (Stanley Cohen) gibi tanımlar denetim toplumuyla eş zamanlı olarak kavramsallaştırılmıştır.

İktidar ve bilgi arasındaki ilişkinin getirdiği tarife dayanarak bilginin üretimi ve kullanımı da değişiklik arz etmektedir. Bu yeni bilgi-iktidar ilişkisi disiplin toplumlarıyla özdeşleşen molar beden üzerinde duran ve onu bir bütün olarak işleyen panoptik bakış [panopticon gaze] yerine daha çok bütünü oluşturan ayrıntılar ve parçalar üzerinde işleyen, çalışan moleküler bakışa [molecular gaze] dönüşmüştür. Bu moleküler bakış, bütünü daha heterojen ve eklemli bir formda tahayyül eder. Bu moleküler bakış kadrajına aldığı bilgi nesnesi ve onu işleyişi açısından moleküler biyopolitikanın yönetimselliğini oluşturur (Rose, 2007). Rosi Braidotti bu yeni biyopolitik biçimlenmeyi Deleuze'un denetim toplumunu takip ederek ileri kapitalizmin gelişen teknolojik yöntem ve pratiklerine dayandırıyor. Bradiotti'ye göre bedenin her bir parçasına bölünüşünden ve bu bölünmeden ortaya çıkan parçaların her birinin ayrı bir anlam teşkil ettiğinden bahsediyor. Anatomik bütünlüğünden ayrılan beden, parçaları üzerinden yeniden anlam kazanıyor. Braidotti beden ve parçaları üzerinden öne sürdüğü bu yeni post-modern anlamsallık belki de yazının başında da bahsedilen bedenin bütünlüğü üzerinden tanımlanan insan hakları tanımı da tartışmaya açıyor (Braidotti, 1994). Zira beden, bütünlüğü içinde bir anlam teşkil etmekten çok, parçaları üzerinden veya bu parçalara eklemlenebilecek inorganik başka parçalarla birlikte heterojen ve siborg bir oluşum olarak tanımlanabiliyor. Beden ne içinden ne de dışından tanımlanabilecek belli bir sınır teşkil ediyor ve bu yüzden organik ve homojen bir bütünlüğü temsil edemiyor. Bunlara örnek olarak günümüzde oldukça popüler olan gen teknoloji, organ nakli, gerçeğine yakın üretilen protez uzuvlar, hızla gelişen plastik cerrahi, hormon tedavileri, kök hücre teknoloji ve üreme teknolojilerinde çığır aşan tüp bebek veya taşıyıcı annelik gibi uygulamalar, ya da yazının da konusu olan kimyasal hadım gösterilebilir. Bütün bu teknolojik uygulamalar, bugün bireyler tarafında tercih edildiği gibi toplum içinde etik tartışmalara sebep olmuş ve farklı tutumların ortaya çıkmasına da sebep olmuştur.

Bu yeni biyopolitiğin işleyişini suç ve ceza mantığındaki değişimler üzerinden izleyebilmek de mümkündür. Burada belki de Esposito'nun biyopolitikanın içine yerleştirdiği savunma mekanizması tanımı ve tehdit/düşmanı tespit etmeye dönük teknikler önem kazanıyor. Burada hem beden içinde hem de toplum içinde algılanan tehdide ve/veya düşmana karşı onu tespit etme, yok etmek veya kontrol altına alma çabaları önemli bir hale geliyor (Esposito, 2008). Buna göre değişen beden tarifiyle beraber küreselleşen dünya sistemi de, toplumsalın sınırlarının konulmasının zorluğu itibariyle, düşman ve tehdidin tespitini zorlaştırıyor. Negri ve Hardt'ın tarif ettiği üzere küreselleşen sistem için düşman her dâhim içeride ve buna bağlı olarak her yerde bulunmaktadır (Hardt ve Negri, 2011). Bu düşman kendisini ne zaman nasıl belli edeceğini bilemediğimiz bir kanser hücresi gibi her zaman geleceğe dönük potansiyel bir tehlike durumun-

dadır, yani daha çok ihtimalin kendisidir. Buna paralel olarak düşünebilecek suç davranışı ve eylemi modern ceza mantığında yer alan özneyi ıslah edip topluma katma mantığından uzaklaşmış görünüyor. Alev Özkazanç *Neo-liberal Tezahürler*'de yeni cezalandırma (new penology) mantığını neo-liberal yönetimselliğin içinde ele alıyor ve bu mantığı açıklıyor. Buna göre; yeni cezalandırma ödetme, caydırma veya ıslah etme amaçlarının uzağında risk yönetimi ve güvenlik kavramları çerçevesinde, suçu cezalandırma yerine, "her türlü riskli davranışı düzenleme ve ayarlama yaparak önleme" (Özkazanç, 2011, s. 136-137) gayesi içindedir. Bu yeni cezalandırma mantığını daha çok yeni yönetimselliğin Nikolas Rose'un açıkladığı *suçun biyolojisi* (biology of culpability); suçlu bulunan davranışa ve eyleme biyolojik bir nedensellik yüklenmesi, durumda görülebiliyor. Bu durum suçlu olarak tanımlanan davranış ve eylemi anti-sosyal bir yürütmeye tabi kılıyor ve suç bu şekilde gayri-insanileşiyor (Rose, 2000). Rose'un sunduğu bu tarifin aslında ileri kapitalizmin politik ekonomiğinin ve neo-liberal yönetimselliğin hüküm sürdüğü denetim toplumlarında gelişen moleküler biyopolitik bakışı suç ve cezalandırma üzerinden çok iyi açıklıyor. Buna göre suçun kendisi biyolojik nedenselliğe kavuşurken suçlu da anti-sosyal ve gayri-insani bir tanıma ulaşıyor. Bu suçluyu Rose tarafından çok başarılı bir şekilde ifade edildiği gibi, yakın tarihin özellikle de kolonyal yönetimlerde ya da öjenik rejimlerde görüldüğü şeklinden daha farklı olarak; suçluyu bir kapatma veya dışlama yoluyla toplumsaldan ayırma amacı taşımamaktadır. Fakat suçluyu ahlaki ve rasyonel sorumluluklarını yerine getirmekten aciz bir anti-sosyal kişilik olarak tanımlama eğilimdedir. Kolonyal ya da öjenik rejimlerdeki suçun biyolojik nedenselliği daha çok suça meyil eden tehlikeli genlere sahip grupların toplumun geleceği için sosyal alandan uzak tutulması, ayrıştırılması ya da kapatılmasını içeriyordu. Bu genelde tehlikeli olarak görülen sınıfları hedef alan ırkçı ve faşist yönetimselliğin bir sonucuydu. Şimdiki yönetimselliğin benzeri bir ırkçı ve faşist eğilime sahip olmadığını söylemek mümkün olmasa da yöntem açısından suçlunun, bütün anti-sosyal ve gayri-insani tanımına rağmen toplumsaldan ayrılamaz bir durumda olduğunu teslim eder (Rose, 2000). Bu suçluyu "normal" vatandaştan ayıran bir özellik olarak sorumluluk alamama ve ahlaki kaygıya sahip ol(a)maması üzerinden hem anti-vatandaş hem de gayri-insani bir pozisyona getirir. Bu yeni durum suçluyu biyolojik bir nedensellik içinde tespit eder ve bu nedenselliğin üzerinden suçlu davranış veya eylemi engellemeyi, kontrol etmeyi amaçlar. Bu da bedenler üzerinden bir ayarlama ve müdahale pratiği olarak kendini gösterir (Rose, 2000). Belki bu düşünceyi yukarıda da bahsedildiği üzere aktüel bir savunma mekanizması tanımıyla, yani düşmanın/tehdidin/tehlikenin günlük hayatta her yerde ve hâlihazırda içeride oluşu ile anlaşılabilir. Bütün bunların hepsini hem devletin hem de bireyin risk ve güvenlik kaygıları içinde gelişen tekniklerinin bir devamı şeklinde düşünmek mümkündür. Bu durumda suçlu davranışın ya da eylemin sosyal nedenselliğine dair ilgi yok olurken suçun kendisini önlemeye dönük çaba, risk ve hesaplanabilirlik mantığı (ekonomisi) içinde kısa yoldan çözülmesi gerekilen bir sorun olarak görülür. Bu durum cezalandırmanın adaletle olan bağının zayıflamasına ve sadece geleceğe bakan bir "düzenleme kaygısına" büründüğünü düşündürtür (Özkazanç, 2011, s. 136).

Peki, yazının başına geri dönüp düşünüldüğünde, pedofili ve tecavüz hükümlüleri için önerilen kimyasal hadım yasa tasarısını bu yeni biyopolitik yönetimselliğin içinde düşünmek mümkün müdür? Yöntemsel açıdan bakıldığında tarihin değişik dönemlerinde ve farklı kültürlerde hadımının çok çeşitli amaçlarla uyguladığını biliniyor (Taylor, 2000). Erkek bedenine uygulanan hadım tarih boyunca farklı anlamlara gelmiştir. Bazen rıza veya ikna, bazen de zorlama ve şiddet yoluyla gerçekleştirilen hadım, erkeği özel-kutsal olana yakınlaştırma-dâhil etme ya da tam tersi, aşağılayıp küçük düşürme-dışlama amaçları taşımıştır (Taylor, 2000). Fakat hadım her yoluyla belli bir erkeklik tarifi sunan ve erkeğin bedenine dair bir anlam üreten durumdadır. Bu Gary Taylor'un *Batı Erkekliğinin Kısa Bir Tarihi: Hadım* isimli çalışmasında çok açık bir şekilde gösteriliyor. Hadımın başta yöntemselliği ve kavramsallığı üzerinden bir tarif barındığını gösteren çalışmada, testislerden penise, (yeniden) üretimden bireysel özgürlük ve hazza geçen bir dizi içinde erkekliğin tarihselliğini ortaya koyuyor. Bu tarihsellik belki de hadım üzerinden keşfedilen-üretilen erkekliğin "kendilik kaygısı ve teknolojilerini" (Cinselliğin Tarihi) de sunuyor.

Kimyasal hadım da kendilik teknolojilerinin bir parçası olarak değerlendirip günümüzdeki erkeklikleri incelemek için bir yol olabilir. Bunun daha başka bir çalışmanın konusu olduğunu belirtip burada bırakmakta yarar var. Fakat yine de üzerinde durulması gerekilen bir husus olarak kimyasal hadımın belli bir tür erkeklik yorumunu ve bedensel anlamını ürettiği söylenebilir. Bu erkeklik yukarıda tarif edilen moleküler bakış içinden çıkan bir bilgi olarak erkek bedenini tanımlıyor. Testosteron, agresyon ve cinsel istek arasında kurulan bağda üretilen bu anlam endokrinolojik bir erkeklik tarifini ortaya koyuyor (Watts, 1984). Dahası bu Rose'un suçun biyolojisinde tarif ettiği gibi beden üzerinden, aslında hormonsal bir düzeyde, müdahaleyi, ayarlamayı muhtemel kılıyor. Burada erkeklik ve bilhassa tehlikeli olan erkeklik hormonal bir dengeyi arayan, gözeten bir tanım içinde moleküler düzeye çekilerek sunuluyor. Bu noktadan sonra tecavüz gibi cinsel şiddeti ifade eden bir suçu anti-sosyal ve gayri-insani bir tarif bağlamında yürüten iktidarın, olaya risk yönetimi mantığına ulaşan bir yönetimselliğin içinden ulaştığını söyleyebilmek mümkün görünüyor.

Türkiye Örneği

Öyleyse bu biyopolitik yönetimselliğin topluma temas ettiği nokta nedir? Yani yazının başında ikinci soru olan, iktidarın bu tasarıyı cinsel şiddetin en ağır ve korkutucu tarafı olan tecavüz ve pedofili için çözüm olarak toplum nezdinde rasyonelleştirip ikna edici hale getirmesinin yolu nedir? Yazıda yoğun bir şekilde işlenen denetim toplumu ve neo-liberal yönetimsellik sayısız çalışmada da incelendiği üzere Türkiye'de de kendisini göstermektedir. Son otuz yılı içine alan bir süreçte, özellikle 80 Darbesi sonrasında şekillenen dönemde neo-liberal yönetimsellik hem küresel piyasa koşullarına bağlı hem de devlet-vatandaş ilişkileri içinde kendini gerçekleştirmektedir. Korkunun ve riskin yeni yönetimselliğin ayrılmaz bir parçası olduğu toplumda, yeni sağ ve yeni-muhafazakâr politikalar görünür oldular. Son on iki yılda iktidar partisi konumunda olan AKP, kendi

sosyal politikalarını yeni-muhafazakâr görüş içinde sunuyor. Partinin bizzat kendisinin deklare ettiği *muhafazakâr demokrat* (Akdoğan, 2004) görüş yeni-muhafazakâr düşüncenin dünya görüşünü benimsiyor. AKP içinden etkin bir isim olduğu bilinen ve birçok hükümetin başbakanlığını yapmış, bugünün cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan'ın da danışmanlığını yapmış olan Yalçın Akdoğan partisi için muhafazakâr demokrat tanımını ortaya koymuştur. Bu görüş kendini "modern çağın gerekliliklerini yerine getiren, çağdaş ve demokrat ama aynı zamanda kültürel gelenekleri ve toplumun ahlaki yapısını da koruyan" bir politik görüş olarak sunmuştur (Akdoğan, 2004). Bu ifade daha açık haliyle, bilim ve teknoloji de günceli takip eden ve esnek küresel ekonomiye oldukça uyumlu fakat kültürel ve ahlaki anlamda muhafazakârlık vurgusu yapan faydacı bir ideoloji olarak kendisini ortaya koyuyor (Erler, 2007). Recep Tayyip Erdoğan'ın birçok konuşmasında kaydedilen bu görüş belki de en popüler olmuş halleriyle hatırlanırsa, Batı'nın bilimini değil de ahlaksızlığını almış olmak, ya da dindar nesil yetiştirme ülküsünü her fırsatta devlet politikalarıyla beraber dile getirmek, kızlı-erkekli tanımıyla dejenere olarak öne sürülen yaşam tarzını eleştirmek bunlara örnek gösterilebilir. Daha da önemlisi kürtaj karşıtı yasalar ve doğumu teşvik eden politikalar da bu dünya görüşünün bir parçası olarak değerlendirilebilir. Fakat bu örneklerin kendi başlarına, toplumu hedef alan ve ona hitap eden muhafazakârlığı destekleyebilecek unsurlar olduğunu fark edip modernlik-çağdaşlık ayağına dönüp bazı örnekler de aramak gerebilir. Burada kalkınmanın ve zenginliğin de bir işareti olarak görülen teknolojik yöntemler ve inovasyonlar devreye giriyor. Bu kalkınma ve zenginleşme vurgusu hükümetin her gün bir yenisini sunduğu çılgın mega projelerde kendisini fazlasıyla gösteriyor. 3. Köprü, yeni havalimanlarının yanında İstanbul'u ortadan bölen Kanal İstanbul projesi hükümetin özenle yürüttüğü halka ilişkiler ve tanıtım programıyla halka servis ediliyor. Fakat bunların da ötesinde inovasyon mantığı sosyal politikaların içinde yeni cezalandırma ve caydırma teknolojilerinin içinde yer bulabilmekte. Bunların başında aile için şiddeti önleme amaçlı, daha doğrusu şiddet mağduru kadını koruma amaçlı, kocaya elektronik kelepçe uygulaması ve direkt polise bağlanan cep telefonları ile yardım butonu uygulaması gündeme geldi. Cinsel şiddet ve tecavüz gibi bir durum karşısında da geçici hadım uygulaması (kimyasal hadım) cinsel suçlarla ilgili bir yasa tasarı olarak sunuldu (Somay, Ağu 2011). Bütün bu teknolojik-modern yöntemler engelleyici olması amacıyla etkin, düzeltici olması açışından da ıslah edici-tedavi edici olarak değerlendirildi. Zaten kimyasal hadım yasa tasarı ile ilgili yasayı sunan milletvekillerinden Alev Dedegil kamuoyunda bizzat kendisi bu yasanın vicdanları rahatlatacak bir yasa olarak tedavi amaçlı olduğunu ve tecavüz ve çocuk istismarı gibi cinsel suç kapsamına girecek eylem ve davranışları önleyeceğini ifade etmişti (2009). Üç yıl aradan sonra yeni bir düzenlemeyle, cinsel suçlar yasa tasarısı meclisten geçti. Bu yeni yasa tasarısında kimyasal hadım gibi bir uygulamaya direkt bir referansa rastlanmıyor, fakat yine de aynı mantığın devam ettiğini görebilir. Bu yeni ceza yasasında çocuk istismarı ve tecavüz gibi vakalarda tekrarlanma durumu karşında "medikal" müdahalenin mümkün olabileceğini belirtilmektedir (Tahaoğlu, 2014).

Bu durumu Paul Amar'ın neo-liberal devlet yönetimselliği için kullandığı polis-devlet tanımını eski kullanımlarından ayıran bir farkla "insan güvenliği devleti" olarak açıklıyor (Amar, 2011). Devletin tanımlanmış bu fonksiyonu her bir bireyi koruyan insan güvenliğini kontrol stratejilerin bir parçası haline getiren yeni cezalandırmanın (new penology) içinde değerlendiriliyor (Lacey, 2012). Devletin eski refah anlayışının yerini alan bu cezalandırma, devletin güvenlik üzerinden oluşturduğu yeni yönetimselliğini de açıklıyor. Bu yeni ceza-refahı anlayışı içinde ilerleyen cezalandırma mantığı ise "tehlikeli öteki" ve "dış tehlike" söylemlerine dayanacak şekilde, daha önce suçun biyolojinde de bahsedildiği gibi, anti-sosyal ve gayri-insani nitelikte toplum içindeki var olan norm ve ahlak yapısına uyum gösteremeyen anti-vatandaşlar olarak görülürler. Bu bakış, moleküler düzeyde gerçekleşen müdahalelerle pekişen cezalandırma ve tedavi kavramlarının iç içe geçtiği bir hal alırken bu önlemler kamu sağlığı ve güvenliği açısından meşrulaşır (Özkazanç, 2011, s. 157).

Son olarak söylenenleri toparlarsak bundan tam üç yıl önce meclise sunulan tecavüz suçlularına ve pedofililere uygulanması düşünülen kimyasal hadım uygulamasıyla ilgili faydalı bir analiz imkânı yaratabilmiş olmayı arzu ediyorum. Devletin kamu sağlığı, eğitim ve cezalandırmayla ilgili sosyal politikaların amacı ve çıkış nedenleri hakkında düşünüldüğünde, devlet ideolojisinin evvelinde yer alan bir bilgi-iktidar ilişkisinin bulunduğunu unutmamak gerekir. Bu bilgi üretimi ve bilginin bizzat kendisi iktidarın kendisidir. Bu şekilde, iktidarın kendiliği ve onun teknolojileri içindeki stratejilerini anlamak daha mümkün hale gelir. Dahası bu teknolojilerin toplumda görünür olan ahlaki panik, korku ve kaygı gibi meselelere cevap vermesi gereken bir nitelikte olması ve yaşamı kontrol altına alması beklenir. Bunun için modern paradigmaya panoptik bakışın sunduğu bilgi ve onun ürettiği disipliner düzenleme, işlevselliği açısından sorgulanmalıdır. Sanem Güvenç Salgırlı ve Sibel Yardımcı'nın *Farklı Bir Foucault Okuması için Öneriler* makalesinde de altını çizdiği gibi, Türkiye'de özellikle 1990'larda yaygın hale gelmeye başlayan Foucault okumaları ve analizleri daha çok Türkiye'deki mevcut iktidar mantığı ve onun toplumda yarattığı baskıcı ve kapatmacı pratikleriyle beraber yapıldı. Fakat Foucault merkezi bir iktidar anlayışından uzak durarak, devleti merkezine alan çalışmalar yapmak yerine iktidarı mikro düzeyde işleyen, bilgi ve teknolojileri bağlamında ele almıştır (Güvenç Salgırlı ve Yardımcı, 2011). Baskı ve kapatılma durumu hâlâ geçerliğini sürdürebilse de iktidarın tekniği biyopolitik açısından bu yeni yönetimselliğini tahlil etmek önemlidir. Buna göre moleküler bir bakış içinde üretilen bilgi ve onun işlevselliğinin daha ön plana çıktığı görülmektedir. Bu bakış temelinde işlevsellik kazanan yeni cezalandırma mantığı Rose'un tanımladığı suçun biyolojine dayandırılabilir. Denetim toplumu, risk ve güvenlik kaygısı ve bunların algı tarifi etrafında geliştirilen teknikleri bu yeni cezalandırmanın örneklerini teşkil ederler. Risk ve güvenlik temelinde gelişen biyopolitik yönetimsellik sürekli devam eden, hayatı her yönüyle kapsayan yeni bir olağanüstü hal teşkil eder. Bu olağanüstü halin devamlılığı gelecek araştırmaların konularını da belirleyecek gibi görünüyor.

Kaynakça

Akdoğan, Y. (2004). *AK Parti ve Muhafazakâr Demokrasi*, Alfa.

Amar, P. (2011). "Middle East Masculinity Studies: Discourses of 'Men in Crisis' Industries of Gender in Revolution", *Journal of Middle East Women's Studies*, 36-70.

Braidotti, R. (1994). *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*. New York: Columbia University Press.

Dedegil, A. (17 Ağustos 2009), "Tecavüzcüye Kimyasal Kısırlaştırma," n.d., http://www.turkhukuksitesi.com/showthread.php?t=41442

Deleuze, G. (1992). "Postscript on the Societies of Control", *MIT Press*, 3-7.

Erler, Ö. (2007). "Yeni Muhafazakârlık, AKP ve Muhafazakâr Demokrat Kimliği", *Stratejik Öngörü*, s. 126-32.

Esposito, R. (2008). *Bíos: Biopolitics and Philosophy*. University of Minnesota Press.

Foucault, M. (2010). *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978–1979*. Picador.

Güvenç Salgırlı, Sanem ve Sibel Yardımcı. (2011). "Farklı bir Foucault Okuması İçin Öneriler", *Biyoiktidar-Biyopolitika*, s. 9-18.

Hardt, M. ve Antonio Negri. (2011). *Çokluk*, Ayrıntı.

Lacey, N. (2012). "Punishment, (Neo)Liberalism and Social Democracy", *European University Institute*.

ntvmsnbc ve Ajanslar (04 Nisan 2011), "'Hadım' yasası komisyonda kabul edildi," http://www.ntvmsnbc.com/id/25199274/.

Özkazanç, A. (2011). *Neo-liberal Tezahürler, Vatandaşlık-Suş-Eğitim*, Dipnot.

Rose, N. (2000). "Biology of Culpability: Pathological Identity and Crime Control in a Biological Culture", *Theoretical Criminology* , 5-34.

Rose, N. (2007). "Molecular Biopolitics, Somatic Ethics", *Social Theory & Health*, 3-29.

Somay, B. (2011), 'Eğiticinin kendisinin eğitilmesi gerektiğini...' http://www.radikal.com.tr/yazarlar/bulent_somay/egiticinin_kendisinin_egitilmesi_gerektigini-1059115.

Tahaoğlu, Çiçek. "Cinsel Suçlar Yasası Ne Getiriyor?," n.d., http://bianet.org/bianet/kadin/155853-cinsel-suclar-yasasi-ne- getiriyor, 21 Mayıs 2014.

Taylor, G. (2000). *Castration an Abbreviated History of Western Manhood*. New York: Routledge.

Tönel, Ebru. (2011). "Tecavüzcüyü Hadım Etmek Tecavüzü Engeller mi?," http://bianet.org/bianet/kadin/127810- tecavuzcuyu-hadim-etmek-tecavuzu-engeller-mi,.

Watts, M. W. (1984). *Biopolitics and Gender*, Haworth Press.

Wright, R. (2009). *Sex Offender Laws: Failed Policies, New Directions*, Springer Publishing Company.

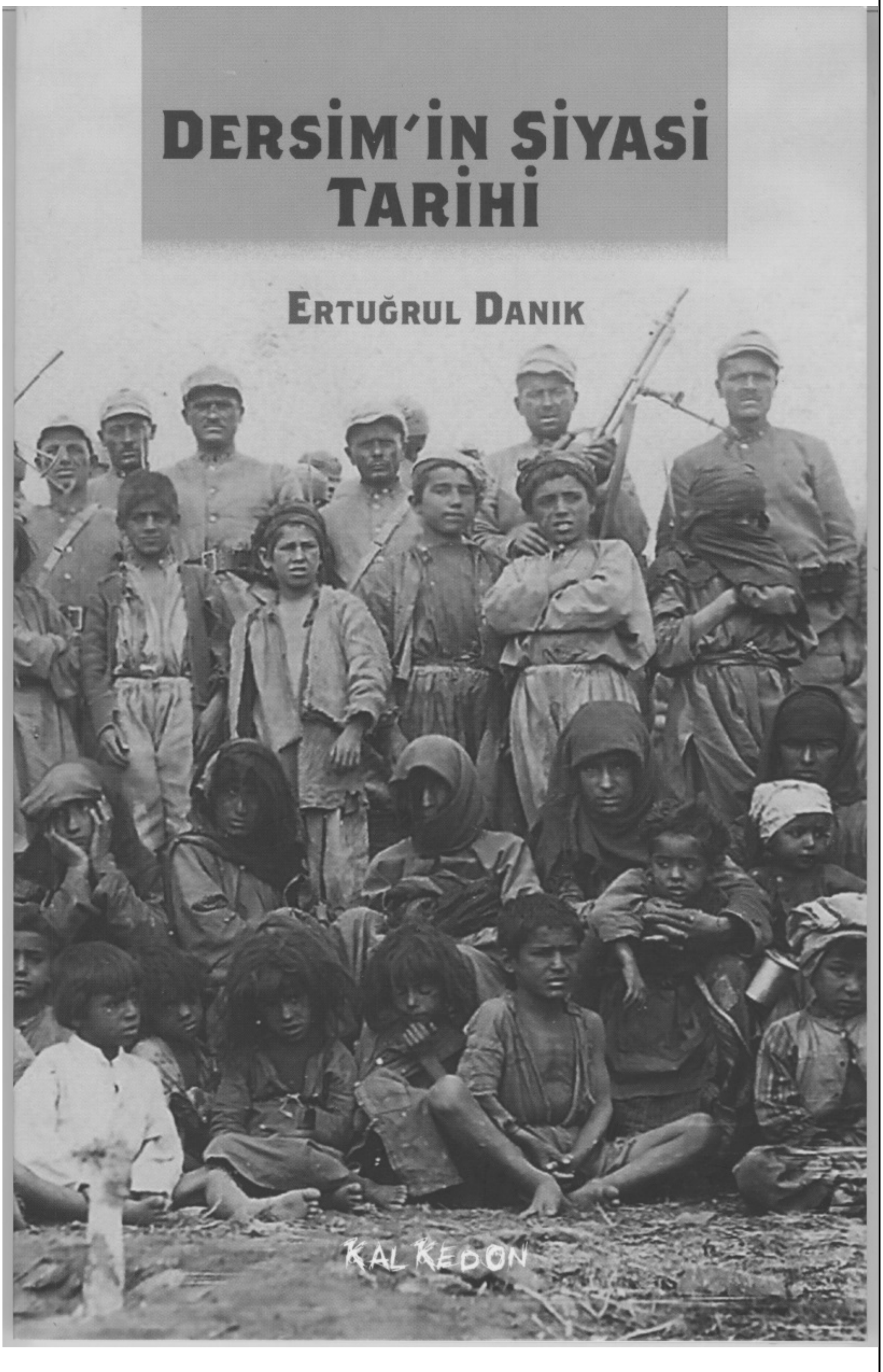
Öz: 2011 Şubat ayında hükümet partisinin (Adalet ve Kalkınma Partisi) bazı kadın milletvekilleri tarafından kimyasal tedavi yoluyla pedofili ve tecavüz mahkûmlarının cinsel istek ve gücünü azaltmayı veya yok etmeyi amaçlayan bir tasarı sunuldu. Kimyasal hadım olarak yankı bulan tasarı cinsel suçlar için en kesin çözüm olarak sunulurken, erkek cinselliği, suç ve cezalandırma ve korku arasındaki dolaylı ilişki de su yüzüne çıktı. Kimyasal hadım için öne sürülen "tedavi edici" ve "radikal çözüm" yaklaşımı tasarıyı hem hümanist ve modern değerler içinde hem de kesin bir çözüm olarak sunmayı amaçlıyor. Ancak yasa tasarısı Türkiye'deki iktidar yapısının aktüel biyopolitik yönetimsel tekniklerini de ifşa ediyor.

Anahtar sözcükler: Kimyasal Hadım, Korku, Biyopolitika, Moleküler Bakış, Neo-liberal Yönetimsellik, Yeni Muhafazakar Politikalar, Denetim Toplumu

State of Exception of Chemical Castration and Molecular Biopolitics

Abstract: In February 2011, a draft law proposed by some of the women parliament members of the ruling party in Turkey, the Justice and Development Party, envisaged the application of a medical treatment in order to eliminate the sexual motivation and capacity of rape offenders to prevent the reoccurrence of rape and pedophilia in the society. While chemical castration is proposed as a solution against sex crimes, the indirect relationship among male sexuality, crime, punishment and fear comes to light. Approaching chemical castration as a "cure" and a "radical solution" is an attempt at both evaluating it within modern and humanitarian values, and presenting it as an absolute solution. However, this law draft also uncover current biopolitical governmental techiniques of power structure of Turkey.

Keywords: Chemical Castration, Fear, Biopolitics, Molecular Gaze, Neoliberal Governmentality, Neoconservative Policies, Societies of Control


DERSİM'İN SİYASİ
TARİHİ
ERTUĞRUL DANIK
KALKEDON

Türkiye'de Frenginin Tarihi

Rüya KILIÇ*

I. Giriş

Osmanlı ve Cumhuriyet Türkiyesi'nin önde gelen sağlık uzmanı Hulusi Behçet'in[1] 1934 Üniversite açılış dersinde kendisine seçtiği konu, "Deri ve Frengi Hekimliği" idi[2]. Aslında bu seçim 19. yüzyılın sonlarından itibaren frengi salgınına karşı başlatılan uzun ve yorucu mücadelenin sonuçlarının alındığı bir dönemde bile frenginin tıp gündemindeki yerini koruduğunu gösteriyordu. Kaldı ki bu hastalık sadece cildiye değil, hariciye, dâhiliye, göz, kulak, ruh ve sinir hastalıkları gibi bütün tıp şubelerini ilgilendiren geniş bir sahaya sahipti[3]. Bir başka ifadeyle frenginin tanınma ve tedavisi tıp mensuplarının ekseriyetini alakadar eden bir konuydu. Bundan daha da önemli olanı bir nüfus meselesiydi ve "memleketini seven, yurduna bağlı kalan" her doktor onun hakkında bilgi sahibi olmalıydı[4]. İşte yöneticileri de tedirgin eden ve hastalığa karşı bu kadar duyarlı kılan aynı kaygıydı. Zira diğer hastalıklardan farklı olarak frengi nesilden nesile geçiyordu. Dolayısıyla frenginin erken teşhisi, anlaşılması, onunla savaşılması

* Hacettepe Üniversitesi, Tarih Bölümü / ruya@hacettepe.edu.tr.

[1] Hulusi Behçet'in mesleki kariyeri hakkında bkz. Yalçın Tüzün, "Dr. Hulusi Behçet (20 Şubat 1889-18 Mart 1948", *Türkderm-Deri Hastalıkları ve Frengi Arşivi Dergisi*, 2009, 43 Özel sayı 2, s. 24-27.

[2] Hulusi Behçet, "Açış Dersi: Deri ve Frengi Hekimliği", *Deri Hastalıkları ve Frengi Kliniği Arşivi*, I, sayı 1, 1934, s. 3-16.

[3] Hulusi Behçet, s. 13.

[4] Hulusi Behçet, s. 14-15.

sadece şahsa değil aileye ve topluma düşen önemli bir hizmetti[5]. Frengi üzerine yazıları ile tanınan Doktor Muhib Nureddin'in görüşleri bu düşüncenin güzel bir ifadesidir: 'Frengiden duyulan korku şahıstan kaynaklanmamaktadır. Hastalığı tedavi ettiren kurtulur aksi halde ölür. Bu şahsî bir ziyandır, sınırlıdır. Korkulan bu kaybın arkasında bıraktığı "kanı kirli, soyu bozuk nesil"dir ki bu memleketin geleceği için bir lekedir. Sorumluluğumuz sadece kendi sıhhatimiz, kendi hayatımız değildir. Ülkenin yarınki nesillerinden de mesulüz'. Sıhhî yaşamak "yalnız bir hayat kaygısı değil, bir şeref, bir vatan borcudur da!"[6]. Her ne kadar Cumhuriyet dönemi metinlerinde buna dair çok sayıda örneğe rastlansa da daha Osmanlı'da hastalığın yayılma hızı ve genişliği yetkililere frenginin nüfus üzerindeki tahribinin ne derece büyük olabileceğini göstermişti.

II. Hastalığın Coğrafyası

19. yüzyıl Osmanlısı'ndaki frengi salgını ve salgına karşı verilen mücadelenin merkezi Kastamonu'dur[7]. Daha 1887'de Kastamonu'daki frengi salgınına dair vilayetten bilgi verilmesi üzerine harekete geçildiğini öğreniyoruz[8]. 1889'da Kastamonu'da frengiye karşı yürütülen mücadele kapsamında bir gezici sıhhi heyet oluşturulmuş ve bir hastane açılmış ise de muayene zorunlu olmadığı için hastaların genellikle hastalığı sakladıkları bildirilir. Bundan başka, heyetin çalışmalarını liva ve birkaç kaza merkeziyle sınırlaması ve mesafe sebebiyle köy halkının merkeze gidememelerinden dolayı beklenen netice alınamamıştır. Bu sebeple kasaba ve köylere varıncaya kadar zor kullanarak muayene ve tedavi edilmeleri teklif edilir[9]. Ayrıca frengi ile mücadele için zührevi hastalık uzmanı Von During İstanbul'a getirtilmiş ve Kastamonu'daki faaliyetin başına geçirilmiştir[10]. Yüzyılın başında hastalığın yayılmasına hâlâ engel olunamamıştı. Nitekim Kasım 1903 tarihli Teftiş Heyeti'ne ait telgrafta, başkente, Kastamonu'daki frengi salgınının köylere kadar yayıldığı ve nüfusu tehdit eder derecede tahrip ettiği, merkez vilayetten Bartın'a kadar yapılan teftiş esnasında görüldüğü bildirilir. Hastalığın bu derece geniş alana yayılma sebebinin doktorların sadece şehre gelebilen küçük bir grubun tedavisi ile meşgul olmaları dolayısıyla köyleri teftişe gidememeleri olduğu düşünülmektedir[11].

Merkezi yönetim alınan tedbir ve uygulamaların sonuçlarını değerlendirebilmek için zaman zaman vilayetten kapsamlı bir bilgilendirme talep etmekteydi.

---

[5] *Hulusi Behçet Tarafından Frengi Dersleri ismi ile çıkarılan resimli kitaptan birkaç örnek*, İstanbul: Akşam Matbaası, 1936, Önsöz.

[6] Doktor Muhib Nureddin, *Frengi*, İstanbul: Kader Matbaası, 1928, s. 4, 6.

[7] Osmanlı İmparatorluğu'nda frengiyi esas olarak Kastamonu örneğinde ele alan önemli bir çalışma Ebru Boyar'a aittir (Ebru Boyar, "An inconsequential boil" or a "terrible disease"? Social perceptions of and state responses to syphilis in the late Ottoman Empire, *Turkish Historical Review*, 2, 2011, 101-124).

[8] Başbakanlık Osmanlı Arşivi (Bundan sonra BOA) DH. MKT 1410/112.

[9] BOA DH. MKT 1684/48.

[10] Boyar, s. 102.

[11] BOA DH. MKT 442/24.

Örneğin, 12 Ağustos 1905 tarihli tezkireye cevap olarak hazırlanan 23 Aralık 1905 tarihli bir belgede Kastamonu vilâyeti dâhilindeki bütün hastanelerde bakılan hasta miktarı, bunların genel nüfusa oranı, hasta sayısının azalıp azalmadığı, çoğaldı ise sebebi, doktorların frengi hastalarını gezileri esnasında mı hastanede mi muayene ve tedavi ettiklerinin bildirilmesi istenmektedir. Ayrıca belgede hasta miktarının genel nüfusa oranla fazla göründüğü Boyabat ve Ayancık kazalarında birer hastaneye daha ihtiyaç olup olmadığı ile hastaların ne süre zarfında kaç defa müracaat ettikleri sorulmuştur. Verilen cevapta ise temel şikâyet doktor sayısının yetersizliğidir. Zira doktorlar genellikle askeriyedendir ve sekizi başka vilayetlere nakledilmiş, bir kaçı da hava değişimi için gönderilmişlerdir. Gezici doktor tayini yapılmadığı için de hastane doktorları hastanedeki hastaları uzun süre bırakıp köyleri dolaşamamaktadır. Boyabat ve Ayancık kazalarında birer hastaneye ihtiyaç vardır ancak hastane kurulsa bile doktor yetersizliğinden dolayı elde edilecek fayda yine sınırlı kalacaktır[12]. Bu mesele yöneticiler için oldukça önemli olsa gerek. Zira önceki ve sonraki tarihlere ait merkezi yönetim ile Kastamonu Valiliği arasında aynı hususlarda başka yazışma örneklerine sahibiz[13].

10 Nisan 1907'de doktor tayinleri ile vilayetin bu konudaki eksikliği giderilip her kazaya bir doktor ve kazaya bağlı köylerin bölgelere ayrılarak her doktorun sorumlu olduğu bölgeyi düzenli olarak dolaşması, hastaneye yatırılması gerekenlerin merkez hastanesine gönderilmesi gibi tedbirler uygulanmadıkça salgının önüne geçilemeyeceği ve tahribatına engel olunamayacağı bildirilmiştir[14]. Bununla birlikte alınan tedbirler tamamen başarısız da değildi. Zira aynı yıl yani 17 Eylül 1907 tarihli merkeze gönderilen bir başka raporda bölgede yapılan inceleme neticesinde Kastamonu'da hastalığın önceki dönemlere göre hayli azaldığı ileri sürülüyordu[15].

Osmanlı'da diğer bir önemli frengi merkezi Erzurum'du. 23 Eylül 1886'da Erzurum'daki askeri hastanede bulunan hastaların yarısı frengi olduğu gibi hastalık kaza ve köylerde de yayıldığından gerekli tedbirleri almak üzere harekete geçilir. Bu çerçevede hastalığın en çok yayıldığı üç yerde kadınlar ve erkekler için ikişer daireye bölünerek üç hastane açılması, İstanbul'dan üç doktor, üç eczacı ile üç takım tıbbi malzemenin ayrıca vilayette gezici olarak hizmet verecek bir doktor, eczacı ve malzemenin gönderilerek bir komisyon teşkiline karar verilir. Gerek komisyon gerekse hastane doktorları tarafından Tıbbiye-i Mülkiye'ye her ay rapor verilecektir[16]. Diğer taraftan tedbirlerin uygulamaya geçmesi için önce-

[12] BOA DH. MKT 442/24.

[13] Örneğin, 20 Aralık 1906'da yine aynı sorulara dair bir başka belge bulunmaktadır BOA DH. MKT 442/24. 3 Ekim 1905'deki Kastamonu Vilayeti Umum Hastane Müfettişliği raporunda da köyleri dolaşmak için gezici doktorlara ihtiyaç olduğu, ancak Boyabat ve Ayancık'a hastane ihtiyacı konusunda biraz daha farklı bir görüş yani Ayancık'ın Sinop ve İnebolu'ya yönlendirildiğinden hastaneye ihtiyaç olmadığı Boyabat ile Hamidiye'de birer hastaneye ihtiyaç olduğu belirtilmişti. (BOA DH. MKT 442/24).

[14] BOA DH. MKT 442/24.

[15] BOA DH: MKT 442/24.

[16] BOA DH. MKT 1367/47 (11 Eylül 1302).

likle maddi sorunların üstesinden gelmek gerekiyordu. Haziran 1887 tarihli bir belgeye göre, hastanenin açıldıktan sonraki yıllık giderlerine karşılık bulunmalıydı[17]. 1887 Ağustosu'na gelindiğinde henüz Erzurum'da frenginin yayılması engellenememişti[18].

1887'de Saruhan'da şiddetlenen frengi karşısında merkezden Kastamonu'da olduğu gibi tedbir olarak kadınlar ve erkekler için hastane tesisi istenmiş ise de yine maddi bir karşılık bulunamaması önemli bir sorun olarak belirir[19]. 1893 Eylül'ündeki bir rapor suretinde frengi salgınını durdurmak için Kastamonu, Bolu, Sinop, İnebolu ve Safranbolu'da birer frengi hastanesi kurularak bütünüyle engellenecek bir duruma gelmişken maddi sorunlar sebebiyle yayılmaya yüz tutmasından korkuluyordu[20]. Aynı yıl Konya'daki frengi salgını karşısında da ilk akla gelen tedbir hastane inşasıdır. Fakat mali durum müsait olmadığından tıbbi malzeme tedariki ve iki gezici doktor tayini ile yetinilir[21]. 1893 Aralık-1894 Ocağında Kudüs'e bağlı Gazze ile bazı köylerinde frengi yayılmaktadır ve tedbir olarak 30 yataklık bir hastane kurulması düşünülse de hastanenin inşa ve işletim masraflarının nasıl sağlanacağı yetkilileri meşgul etmektedir[22]. Yine 1893'te hastalık Aydın'da da etkilidir. Alaşehir ile Sarayköyü'nde birer frengi hastanesi inşasının gerekliliği başkente bildirilse de inşa ve işletim masraflarına karşılık bulunamamıştır. Bu sebeple hastalık hızla yayılmaktadır. İzmir'de bir frengi hastanesi kurulması yeterli olacak ve İzmir'deki Gureba Hastanesi'ne frengili erkek ve kadınlar için birkaç koğuş ve odalardan ibaret bir kısım eklenmesi amaca hizmet edecektir. Böylece giderler daha aşağı çekilebilecektir. Ancak bunun karşılığını bulabilmek için bile maddi imkânları zorlamak gerekecektir[23].

Anlaşılan maddi sorunlar her zaman yetkililer için sorun olmaya devam etti. Nitekim 1902'de During Paşa frengi hastaneleri tahsisatının vaktinde ödenmemesi ve gerekli yerlerde hastane tesisinde maddi desteğin sağlanmasının tehir edilmesi sebebiyle hastalığın hızla yayılmasından duyduğu endişeyi yetkilerle paylaşır[24]. Yine 1907'de Kastamonu'daki frengi hastaneleri hizmetlerinin devamı için doktor ve görevlilerin maaşlarıyla gerekli giderlerin zamanında ödenmemesi yüzünden hastanelerin idaresinde güçlükler yaşanmaktadır[25]. 1911'de Sivas, Amasya, Tokat, Ladik, Vezirköprü, Mecidözü, Zile, Niksar, Erbaa, Reşadiye, Aziziye ve Gürün'ün yer aldığı bölgede frengi 15 seneyi aşkındır hâkim olmasına rağmen tam bir başarı sağlanamamıştır. Sebep olarak ise tedbirlerin gerektirdiği giderlere karşılık bulunamaması gösterilmektedir[26].

---

17 BOA DH. MKT 1424/60.
18 BOA DH. MKT 1435/111.
19 BOA DH: MKT 1429/95.
20 BOA DH: MKT 237/60.
21 BOA DH. MKT 161/7.
22 BOA DH. MKT 59/36.
23 BOA DH. MKT 172/48.
24 BOA DH. MKT 615/20.
25 BOA DH. MKT 442/24.
26 BOA DH. İD 53/34.

Bununla birlikte Cumhuriyet döneminin sağlık politikasında frenginin bitirilmesi öncelikli bir hedef olarak belirlenmiş ve Osmanlı'da yöneticilerin temel açmazı olan maddî imkânlar sonuna kadar zorlanmıştır. Onlar da Osmanlı'da olduğu gibi frengilileri kayıtlara geçirmeye özen gösterdiler ve ellerindeki sayıları yıllara göre değişimi değerlendirmek için kullandılar. Bunları basın aracılığı ile kamuoyuna duyurarak başarılarının altını çizmeyi de ihmal etmediler. Örneğin, *Cumhuriyet* gazetesindeki bir habere göre 1924 gibi erken bir tarihte Türkiye genelinde 22.972 frengili tespit edilmişti. 1.887 frengili ile Sinop birinci sırada yer almaktaydı. Onu sırasıyla Zonguldak, Kastamonu, Tokat, İzmir, Ordu, Samsun, Giresun ve Ankara takip etmekteydi. En az olan yer Çatalca'ydı ki sadece 3 frengili vardı. Fakat burada habere eklenen kısa bir ayrıntı en az sayılar kadar önemlidir: "bütün frengililer tedavi altındadır" [27].

III. Ayıp-İğrenç ve Ölümcül Bir Hastalık mı? Önemsiz Bir Çıban mı?

Hulusi Behçet'in 15 Şubat 1935'de radyoda verdiği konferansın konusu frenginin neden ayıp bir hastalık olarak görüldüğü ve gizli tutulduğu üzerineydi. Bu konuşmaya yakından bakmanın 1930'lar Türkiyesi'nde hastalığa dair halk arasında nasıl bir önyargı olduğunu göstermesi açısından yararlı olacağı kanaatindeyiz. Buna göre, sebep hastalığın sadece fuhuş ile geçtiğinin zannedilmesidir. Zira hastalığa yakalananlar çevrelerinde hastalığı fuhuş ile kaptıkları düşünüleceğinden hastalıklarını saklamak istiyorlardı. Gerçi daha sonra başka yollar ile de geçtiği öğrenilmişti ancak bu halk arasındaki hâkim yargıyı sarsamamıştı[28]. İnsanlar için frengiyi kabullenmek o kadar zordur ki sağlık müesseselerine başvurduklarında kayda geçirilip düzenli olarak görüldüklerinde hastalıkları ortaya çıkacağı endişesiyle sahte hekimlere ve şifacılara gitmeyi tercih edebilmekteydiler. Nitekim Hulusi Behçet doktorlar olarak hastalardan işittikleri biricik kaygının rahatsızlığın çevrede duyulmaması olduğunu belirtir[29]. Emekli Sıhhiye Müfettişi Kamil Talimcioğlu yine 1930'ların sonlarında yakınlarının, dostlarının kendilerinden kaçacaklarını düşündüklerinden hastalığını saklayanların olmasından şikâyetçiydi[30]. Aynı dönemlerde akliye ve asabiye uzmanı Mustafa Hayrullah (1875-1950) meslektaşlarını hastaların çoğunun frengi olduğunu saklamalarına karşı uyarıyordu[31]. Mazhar Osman da tecrübeli bir doktor olarak frengiye yaka-

[27] *Cumhuriyet,* 18 Eylül 1341.

[28] Hulusi Behçet, "Frengi, Niçin Ayıp görülür? Frengiyi neden gizli tutmak adet olmuştur? Tabiatta, ayıp denilen hastalık var mıdır?", *15 Şubat 935 de İstanbul Radyosunda Verilen Konferans*, İstanbul: İstanbul Belediyesi Basımevi, 1935, s. 5.

[29] Hulusi Behçet, "Frengi, Niçin Ayıp görülür?...", s. 8.

[30] Şükrü Kamil Talimcioğlu, *Zührevî Hastalıklardan Frengi*, İstanbul: Tefeyyüz Kitab Evi, 1939, s. 15.

[31] Mustafa Hayrullah (Diker), "Sinir Donanımı Frengisi", *Deri Hastalıkları ve Frengi Kliniği Arşivi*, II, Sayı 9-10, 1935, s. 703.

lananların büyük bir suçlu gibi utanırken tanıyanların ona suçlu nazari ile baktıklarını dile getirir[32].

Frengi olmaktan duyulan utanç 1894'de Sultan Bayezid civarında oturan Bâb-ı Seraskeri İkinci Levazım Şubesi Başkâtibi Hüsnü Efendi'yi intihar etmeye zorlamıştır. Hüsnü Efendi kendi el yazısı ile bıraktığı vasiyetnâmede intihar sebebini kalem odacısı Ahmed'in müptela olduğu frengi illetini kendisine bulaştırması ve hastalığın çaresi bulunmaması olarak gösteriyordu. Hüsnü Efendi'nin hastalığın odacıdan geçtiğine hiç şüphesi yoktu. Onun otuz beş seneden fazla devlete hizmet eden şerefli bir memur olarak böyle bir hastalığın mağduru olmaktan duyduğu utanç yanında kızgınlık satırlarına açık bir şekilde yansır öyle ki Ahmed'i mezarı kenarında bıraktığı üç çocuğu ve ailesinin manevî katili olarak tanımlarken bu hastalığın "geçebileceği mahallere" ömrünce girmemiş, işten eve, evden işe giden namuslu bir adam olduğunu açıklama ihtiyacı duymuştu[33].

Bir kişinin frengili olduğunu söylemek kişinin "şerefine hakaret" veya bir "iftira" olarak yorumlanabilmektedir. Aralık 1905-Ocak 1906'da Maarif ve Dâhiliye nezaretleri arasındaki yazışmadan anlaşılan Kadıköy'deki bir okulda frengi olduğu yönündeki söylenti üzerine başlatılan incelemede hastalığa rastlanmamış bunun okuldan uzaklaştırılan iki kişi tarafından yayıldığı anlaşılmıştır. Okul yönetimi böyle bir söylentinin şahsi husumet ile okul hakkında gerçeğe aykırı olarak haysiyet ve şöhretine zarar vermek için çıkarıldığına inanmaktadır[34]. 1926'da ise *Son Saat* gazetesinde "Frengili Kadın Meselesi" adlı yazıda daha önce Çarşıkapı'da bir müessese sahibi olan Aziz Bey'in bir aileye gönderdiği frengili hizmetçi kadının bütün aileye hastalığı bulaştırdığı haberi verilir. Ancak gazeteye mektup gönderen Aziz Bey bir kadın tarafından kasten iftiraya uğradığını ifade eder ve frengi oldukları iddia edilen ailenin Cerrahpaşa Hastanesi'ndeki tahlilleri neticesinde hasta olmadıklarının anlaşıldığını bildirir[35].

Frengi üzerine yapılan yayınlarda halkın hastalığa karşı olumsuz tutumunu değiştirmek yanında korunma yolları konusunda uyarabilmek için de fuhuş dışındaki yolların açıklamasına özen gösterilir. Bu sebeple kısa uyarılar ile yetinmek yerine ayrıntılı örnekler ile anlatım zihinlerde daha kalıcı hale getirilir. İşte sıklıkla tekrarlanan frenginin geçiş yollarından birkaç örnek: sütanneler, ustura, iyi yıkanmamış çatal-kaşık, ağızdan ağza dolaştırılan yemek kapları, yaraya temas, elbiseler, bilhassa mendiller, alafranga abdesthanelerin oturma yerleri, içecek ve yiyecek kapları, sigara uçları, tütün pipoları, tıraş takımları, cerrahi aletler, sondalar, diş hekimlerinin aletleri[36]. Verilen örnekler frenginin bu yollarla yayılmasının hiç de az olmadığı tespitini teyit ediyor. Nitekim İstanbul'da Samatya civarında sarılığı açtığı kesiğe tükürüğünü bulaştırarak tedavi ettiğini ileri süren bir kişiye

---

32 Mazhar Osman Uzman, "Frengi ve Sinir Hastalıkları", *1943-1944 Üniversite Konferanslarından* ayrı basım, İstanbul, 1945, s. 114.
33 BOA Y. PRK. ZB 12/101.
34 BOA MF. MKT 907/42.
35 *Son Saat*, 18 Eylül 1926.
36 Mustafa Fahri-Tevfik İsmail, *Frengi Teşhis ve Tedavisi*, İstanbul: 1920, s. 10; Talimcioğlu, s. 24, 28; Hulusi Behçet, "Frengi", *Deri Hastalıkları ve Frengi Kliniği Arşivi*, I, Sayı 2, 1934, s. 109.

gidenlerin frengi olması dikkat çekmiş, Mekteb-i Tıbbiye'den gönderilen müfettişin incelemesi neticesinde de frengili olduğu ve hastalığı bulaştırdığı anlaşılmıştı[37]. 1902'de İnegöl kazasında ise frenginin üç-dört köy ahalisini tıraş eden berberlerin usturalarından yayıldığı fark edilmişti[38]. 3 Ekim 1905 tarihli Kastamonu'ya ait teftiş raporunda da hastalığın irsen intikalinden ziyade ortak kullanılan araçlar ile geçtiğine dikkat çekiliyordu. Dolayısıyla önerilen ortak kaptan su içilmemesi ve bütün köy okullarında su bardağı bulundurulması gibi önlemler alınmasıdır [39].

Frengi salgınına karşı mücadele eden gerek Osmanlı gerekse Cumhuriyet dönemi yöneticileri farklı geçiş yollarını kontrol altına almaya önem vermişlerdi. Osmanlı yönetimi hastalığın yayılmasında esnafın oynadığı rolün farkındaydı[40]. Daha 1900'de aşçı esnafı arasında frengi ve verem olanların bulunduğu ve bunların hastalıkların yayılmasına aracı olduklarından söz konusu esnafın belediyenin sıhhiye dairesince muayene edilmeleri, muayene neticesinde hastalık taşımayanlara birer "sıhhat şehâdetnâmesi" verilmesine dair Darülaceze sabık eczacısı İbrahim'in dilekçe verdiği ardından da ilgili kurumlar arasında müzakereye gidildiği görülüyor[41]. Bu kurumlardan biri olan Şehremaneti tartışmada görüşünü şu şekilde dile getirecekti: İstanbul'daki pastacı, limonatacı, şekerci gibi yiyecek ve içecek satışı ile meşgul esnaf arasında frengi olanlar bulanabileceğinden altı ayda bir sıhhiye müfettişleri veya belediye sıhhiye heyeti tarafından muayene edilerek ellerine birer belge verilmesi uygun olacaktır. Dikkat çekilen bir başka husus, böyle bir belgeye sahip olmayanların doğal olarak mesleklerini yapamayacakları ve zor duruma düşecekleri hatta aç kalacaklarıydı. Hastalar hastanelerde parasız olarak tedavi ediliyorlardı ancak İstanbul'da birkaç fukara hastanesi vardı ve bunlar hasta kabulde yetersizdiler[42].

Yetkililer bunca çabalarına rağmen halkın frengiyi sıradan bir hastalık, önemsiz bir çıban olarak görmesinden oldukça rahatsızdı. Nitekim 1907'de halkın bu yaklaşımından dolayı hastalığın hızla yayıldığından söz edilir. Yüz ve burun gibi görünür yerlerde açık ve ağır bir hal almadıkça doktora başvurup tedavi olmadıklarından bahsedilir[43]. Hattâ bazı gençler askerlikten kaçmak için ücretsiz olarak verilen ilacı kullanmamaktadırlar[44]. Askerlikten kaçış yollarını çok iyi bilen Mazhar Osman (Uzman) (1884-1951) da askerlikten kurtulmak için sakatlanmağı, balgam okkaları içindekileri yutarak verem olmağı göze alanlar olduğu

[37] Doktor Karakoç, *Frengi Hıfzıssıhhası*, İstanbul: 1324, s. 28. Hulusi Behçet'in "Frenginin Mutetabbibler ve Şarlatanlar Tarafından Tedavisi", (*Deri Hastalıkları ve Frengi Kliniği Arşivi*, I, sayı 1, 1934, 59-65), isimli bir yazısı bulunmakla birlikte mesele ne yazık ki Avrupa'daki örnekler üzerinden işlenir.
[38] BOA DH. MKT 527/83.
[39] BOA DH. MKT 442/24.
[40] Boyar, s. 104.
[41] BOA DH. MKT 2370/66.
[42] BOA DH. MKT 2370/66.
[43] BOA DH. MKT 1154/59.
[44] Boyar, s. 113.

gibi kollarına açtıkları çakı yarası ile birbirine frengi aşılayanların bulunduğunu kayıt eder[45].

IV. Korkunç Bir Son: Felc-i Umumi (Paralize Jeneral/PG)

Üç devre halinde gelişen frenginin üçüncü devresinde, merkezî sinir sistemini enfekte etmesiyle ortaya çıkan hastalığa yakalananlar genellikle hastalığın son dönemini bimarhanede tamamlar. Belirtileri psikiyatrik semptomlar şeklinde seyrettiği için *felc-i umumi*nin fark edilmesi oldukça zordur[46]. Dolayısıyla 19. yüzyılın sonlarından itibaren akliye ve asabiye uzmanları hastalığın teşhis ve tedavisinin ancak bir uzman tarafından yapılabileceğini ileri sürerler. Nitekim Mustafa Hayrullah (Diker) (1875-1950) böyle bir uzman olarak sinir donanımındaki şikâyet karşısında doktorun hemen frengi üzerinde düşünmesini önerir. Zira frengi sinir sisteminde çoğu defa gizli ve sinsi bir biçimde başlamakta, hastayı birdenbire oldukça ağır ve toplum içinde ancak başkalarının yardımı ile yaşayabilecek "değersiz bir varlık" durumuna düşürebilmektedir[47].

Mustafa Hayrullah tedaviyi anlatırken de özellikle sıtma aşılama üzerinde durur ve 1930'larda dünyanın her tarafında tatbik edilen bir tedavi olduğunu belirtir[48]. Bilindiği gibi, Wagner-Jaurengg 1917'de yapay olarak verilen sıtma mikrobu ile oluşturulan ateşin hastanın nöbet geçirmesine sebep olarak iyileşmesini sağladığını fark etmişti. Bu, paralizi jeneralin tedavisinde önemli bir buluş olarak kabul edildi. Böylece Wasserman testi ve sıtma ile ateş tedavisi 1920'lerin başından itibaren Toptaşı Bimarhanesi'nde de uygulanmaya başlanmıştı[49]. 1940'lara gelindiğinde ise Mazhar Osman eskiden çok az teşhis edilebilen paralize jeneralin teşhisindeki ilerlemeden memnundur. Gerçi, hastalık hâlâ önemini kaybetmemişti fakat ateş tedavisi ile şifa ümidi artmıştı ve olumlu neticeler alınmaktaydı[50].

V. "Frengi İlletinin Men'i"

19. yüzyıl sonlarında Osmanlı belgelerine yansıdığı şekliyle 'frengi illetinin men'i' için yöneticilerin uygulamaya koyduğu ilk tedbirler, hastane açılması,

---

[45] Mazhar Osman Uzman, "Frengi ve Sinir Hastalıkları", *1943-1944 Üniversite Konferanslarından* ayrı basım, İstanbul, 1945, s. 116.

[46] Mazhar Osman, oldukça aldatıcı olan ve hekimleri kolaylıkla aldatan bu hastalığın teşhisinde kan ve omur suyu tahlilini elzem görür. Sar'a, melankoli, nevrasteni teşhisi konan hattâ hasta taklidi yaptığı düşünülen pek çok paralize jenerale rastlanabileceğini belirtir (Uzman, "Frengi ve Sinir Hastalıkları", s. 123).

[47] Mustafa Hayrullah (Diker), "Sinir Donanımı Frengisi", *Deri Hastalıkları ve Frengi Kliniği Arşivi*, II, Sayı 9-10, 1935, s. 696.

[48] Diker, "Sinir Donanımı Frengisi", Sayı 11-12, s. 867.

[49] Fatih Artvinli, *Delilik, Siyaset ve Toplum Toptaşı Bimarhanesi (1873-1927)*, İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2013, s. 224.

[50] Uzman, "Frengi ve Sinir Hastalıkları", s. 125.

doktor tayini ve tıbbi malzeme sevkidir[51]. Fakat çok geçmeden sadece tedavinin değil hastalıktan korunma çabalarının da ne kadar önemli olduğunun farkına vardılar. Özellikle erken Cumhuriyet döneminde fuhuşun kontrol altına alınması yanında halkın bilgilendirilmesi yönünde yoğun bir çaba ile karşılaşıyoruz. Halkın eğitilmesi konusunda Hulusi Behçet'in çabaları belki de bunun en iyi örneğidir. Ona göre, daha ilkokuldan başlayarak sırasıyla orta, lise ve öğretmen okulları ile yüksek tahsildeki gençler cinsî terbiye üzerine bilgilendirilmelidir[52]. Mazhar Osman da Hulusi Behçet ile aynı kanaattedir: "Frengi gibi şahsa, aileye, nesle, ırka, millete zarar veren bir hastalık gençlere iyice öğretilmelidir"[53].

İstanbul Türk Deri ve Frengi Kurumu'nun 1934-1935 çalışmaları çerçevesinde öğrencilere "Zehirli Kucak" adlı temsil haftada bir kere parasız olarak gösterilmiştir ki sadece öğrenciler değil memurlar ve halktan da izleyenler olmuştur. Özellikle liselerde konferanslar verilmiştir. Ayrıca Cumhuriyet Halk Fırkası İstanbul merkezi ile temasa geçilmiş, İstanbul halkevlerinde uzman doktorlar tarafından halka zührevî hastalıklar hakkında bilgi verilmiştir[54]. 1937'de *Deri Hastalıkları ve Frengi Kliniği Arşivi* dergisinin haber kısmında *Deri ve Zührevi Hastalıklar Cemiyeti Nizamnamesi* yer alır. Burada 1919 yılında kurulan Emrazı Cildiye ve Efrenciye Cemiyeti'nin beş sene faaliyetten sonra geçici olarak faaliyetine ara verdiği ve Cemiyetin 14.11.1930 tarihinde isimleri verilen üyeler tarafından yeniden İstanbul'da kurulduğu bilgisi verilir. Cemiyetin amacı anlatılırken üzerinde hassasiyetle durulan hususların başında ise "frengi mücadelesinde konferanslar düzenlenmesi, zührevî hastalıklardan vikaye için tenvirat ve irşadatta bulunmak" gelir[55].

Bilgilendirilmesi gerekenler sadece sıradan halk değildir. Nitekim Gülhane'den iki uzman doktor, Mustafa Fahri (Cildiye) ve Tevfik İsmail (Dahiliye) 1920'de kaleme aldıkları *Frengi Teşhis ve Tedavisi* adlı eserin yazılış amacını uzman olmayan doktorlara bilgi vermek olarak özetlerler[56]. Onlara göre bu konuda yöneticiler de büyük bir sorumluluğa sahiptirler. Gerekli hukukî düzenlemeleri yapmalı, hastalığın yayılmasına engel olmalı, gizli vakaları meydana çıkartmalı, ihbar ve tedavi mecburiyetini meydana koymalı, çok sayıda frengi istasyonları

---

[51] Ekim 1888'de frengi hastalığı için Viyana'dan bir uzmanın getirtilmesi de düşünülmüştür ancak uzman doktorun istediği ücret çok yüksek bulunduğundan vazgeçilmiş bunun yerine iki öğrencinin ihtisas yapmak üzere gönderilmesi daha uygun bulunmuştur, BOA DH. MKT 1577/24; 1559/71. Böylece 1889 Temmuzunda cildiye ve frengi uzmanı olarak eğitim yapmak üzere Paris'e Doktor Yüzbaşı Celaleddin Muhtar ile Doktor Yüzbaşı Şehabeddin Efendi'nin seçildiğini öğreniyoruz BOA DH. MKT 1642/90.

[52] Hulusi Behçet, "Frengi, Niçin Ayıp görülür?...", s. 10.

[53] Uzman, "Frengi ve Sinir Hastalıkları", s. 114.

[54] "İstanbul Türk Deri ve Frengi Kurumunun (Prohylaxie sanitarie) e ait 1934-1935 mesaisi", *Deri Hastalıkları ve Frengi Kliniği Arşivi*, II, Sayı 7, 1935, s. 562-563.

[55] Deri ve Zührevi Hastalıklar Cemiyeti Nizamnamesi, *Deri Hastalıkları ve Frengi Kliniği Arşivi*, IV, Sayı 23-24, 1513.

[56] Mustafa Fahri-Tevfik İsmail, s. 3-4.

kurarak teşhis ve tedaviyi temin etmeli, doktorlara destek olarak mücadeleyi tesis ve idare etmelidirler[57].

Her iki dönemde de yöneticilerin sorumluluklarının farkında olduklarını söyleyebiliriz. Örneğin tıbbî ve mahallî yetkililerin görevlerinden biri frengiye rastladıklarında derhal merkeze haber vererek gerekli tedbirlerin alınmasına yardımcı olmaktı. Nitekim 1903'te Ahlat'ta frenginin yayıldığı ve çocuklarda bile göründüğünü fark eden askeri doktor durumu hemen kaymakamlığa bildirerek İstanbul'a uzanan resmi süreci başlatmıştı[58]. Ayrıca merkezi yönetim taşradan frenginin yaptığı tahribata dair sayısal verileri talep etmekteydi. İşte böyle bir talebin cevabı olan 27 Ocak 1910 tarihli bir belgede frenginin Kayseri'de % 7-8, Çorum'da % 7, Yozgat'ta % 6 ve Kırşehir'de % 4-5 derecesinde olduğu anlaşılıyor[59].

Yöneticilerin üzerinde durdukları konulardan bir diğeri de tedavi esnasında halkın tepkisini çekmeyecek şekilde muamele etmeleri ve herhangi bir ücret alınmamasıydı. 1934 gibi oldukça geç sayılabilecek bir tarihe ait olan *Frengi Mücadele Teşkilatının Vazifelerini Gösterir Talimatname*'nin 9. maddesinde görevliler muayenelerinde halkı incitecek ve mücadele teşkilatına karşı olumsuz bir direnç uyandıracak hareketlerden kaçınmaları ve özellikle de kadınların muayenesinde dikkat etmeleri hususunda uyarılıyorlardı[60]. Aslında sadece doktorlar değil bütün sıhhat memurları ve hattâ müstahdemlerin hastalara ve halka karşı şefkatle-nezaketle davranmaya mecbur olduklarının altı çizilir[61]. Bundan başka frengi mücadelesinde görev alan doktorların özel hasta muayene ve tedavi etmek üzere muayenehane açmaları, gezici doktorların da köylerdeki hastalardan tedavi ücreti almaları ve para karşılığı ilaç vermeleri yasaktır[62].

Frengi ile mücadelede yöneticilerin üzerinde dikkatle durduğu hususlardan biri de evlilik öncesi sağlık kontrolüdür. Bu düzenleme ile yönetim hem hastalığın yayılmasını engelleyecek hem de frenginin sebep olduğu erken ve ölü doğumları önleyerek hastalıktan zarar görenleri kayıt altına alıp tedavi edebilecekti. Ancak evlilik öncesinde doktordan rapor alma zorunluluğu kadının özel alanına müdahale anlamına gelmekteydi. Böylece frengi ile mücadele sadece maddi yetersizlikler ile değil yerel halkın direnci ile de karşılaştı. Sonuçta mahalli ve yerel yöneticiler halkın geleneksel yapısını dikkate almak zorunda kaldılar[63]. 23 Haziran 1901 tarihli ve Kastamonu valiliğine hitaben kaleme alınan bir belgede evlilik öncesi muayene olma zorunluluğu ele alınır. Yapılan açıklamada 18-20 saatlik mesafedeki köylerden rapor almak isteyen erkek ve kadınların kaza merkezlerine ulaşmasının zorluğuna dikkat çekilerek şeyhülislamlığın görüşünün

[57] Mustafa Fahri-Tevfik İsmail, s. 4-5.
[58] BOA DH. MKT 663/61.
[59] BOA DH. MUİ 53/56.
[60] *Frengi Mücadele Teşkilatının Vazifelerini Gösterir Talimatname*, Tasdik Tarihi 22.XII. 1934, Ankara: T. C. Sıhhat ve İçtimaî Muavenet Vekâleti, 1935, s. 3.
[61] *Frengi Mücadele Teşkilatının Vazifelerini Gösterir Talimatname*, s. 9, madde 45.
[62] *Frengi Mücadele Teşkilatının Vazifelerini Gösterir Talimatname*, s. 9, madde 42.
[63] Boyar, s. 110-111, 124.

sorulması uygun bulunur[64]. Nitekim Şeyhülislamlığa yazılan 29 Ekim 1901 tarihli belgede mesafe yanında aile ve eşleri tarafından muayenelerine izin verilmeyen kadınların durumunun gündemdeki yerini koruduğu görülüyor[65].

Kastamonu Vilayeti Hastane Umumi Müfettişliği'nin 1905'teki raporunda yine evlilik öncesi rapor almakta mesafe ile kadınların dini gerekçe ile muayene olmamalarının mahzuru gündeme gelir[66]. 1915 Nizamnamesi'nin 9. maddesinde Kastamonu Vilayeti ile Bolu Sancağı'ndan olup her nerede bulunursa bulunsunlar evlenmek isteyen kadın ve erkeklerin "sıhhat varakası" gösterecekleri, bulunmayanların ise Osmanlı'da yetkili bir doktora muayene olarak bu belgeyi almalarının gerekliliği açık bir şekilde dile getirilir. Belgenin süresi bir yıldır ve belgesi olmayanların nikâh işlemlerine izin verilmeyecektir[67]. Dönemin en yeni bilgilerine göre oluşturulan 1938'deki *Frengi Tedâvî Talimatnamesi* ile 1925 nizamnamesi yürürlükten kaldırılır. *Talimatname*'nin üzerinde durduğu önemli konuların başında evlilik raporu gelir. Buna göre, frengi hastalarına ancak *Talimatname*'de gösterilen usuller dâhilinde tedavi devrelerini bitirdikten ve tetkikleri olumlu çıktığında rapor verilebilirdi[68].

Yetkililerin dikkatlerini yönelttikleri bir başka alan kışlalardır. Doktor Karakoç'a göre, askerler arasında frengililere rastlandığında diğerlerinden ayrılarak hastanede tedavi altına alınmalılardır. Üç sene zarfında tedavi altında tutulmalı, memleketlerine dönmelerine izin verilmemelidir. Zira kontrol altına alınmadıkları takdirde gittikleri yere hastalığı taşıyacaklardır[69]. Özellikle I. Dünya Savaşı sonrasında frenginin terhis edilen ordu ile Anadolu'nun muhtelif şehirlerine yayıldığı iddiaları göz ardı edilemez[70]. Gerçi tehlikenin farkında olunduğu söylenebilir. Zira ordudaki frengi ile mücadele çerçevesinde Harbiye Nezareti Sıhhiye Dairesi *Orduda Frengi Tedavisi Hakkında Talimatname* adıyla bir kitapçık yayınlamıştı. Amaç frengili askerlerin orduda bulundukları süre dışında terhis olduktan sonra da tedavilerini takip etmekti. Her frengili hastaya söz konusu talimatnameden bir tane verilecek, tedaviye geldiğinde frengi tedavi defteri istenecek ve ilgili kısım doktor tarafından işlenecekti. Frengili olanlar ordudan terhisi sonrasında memleket doktoruna müracaat edecek ve tedaviye bu doktorun nezaretinde devam edeceklerdi[71]. Bununla birlikte kuralların uygulamaya geçirilmesinin kadınların evlilik izni almalarında olduğu gibi kolay olmadığını düşünebiliriz.

---

[64] BOA DH. MKT 2502/56.

[65] BOA DH. MKT 2549/97.

[66] BOA DH. MKT 442/24.

[67] Evlilik izni verilmesi hususundaki hukukî düzenlemeler için bkz "Kastamonu Vilayetinde Teşkil Olunacak Memleket Hastaneleri ve Seyyar Heyet-i Tıbbiye Hakkında Nizamname", (1910 Nizamnamesi), *Düstur*, II. Tertip, c. II, Madde 17, 37; "Kastamonu Vilâyeti ve Bolu Sancağı Frengi Mücadelesi Teşkilatı Sıhhiyesi Nizamnamesi", (1915 Nizamnamesi), *Düstur* II. Tertip, c. 7, Madde 9.

[68] *Frengi Tedâvî Talimatnamesi*, Tasvib Tarihi 15-VI-1938, Ankara: T. C. Sıhhat ve İçtimaî Muavenet Vekâleti, 1938, s. 38.

[69] Karakoç, s. 142.

[70] Mustafa Fahri-Tevfik İsmail, s. 3.

[71] *Orduda Frengi Tedavisi Hakkında Talimatname*, İstanbul, 1336, s. 3.

Zira 1915'te askerlik hizmetindeki frengililerin tedavileri gerekli olduğu halde bundan kaçtıkları görülmüş ve bu sebeple bir takım yeni zorlayıcı tedbirlerin alınması gündeme gelmişti[72].

Bütün bu tedbirlerin olumlu sonuçlarının alınması için Cumhuriyet dönemini beklemek gerekecekti. Salgının ilk dönemleri ile bu dönem karşılaştırıldığında alınan mesafe hiç de küçümsenemez. Nitekim Hulusi Behçet, frengi mücadelesi başlamadan önce During Paşa'nın dile getirdiği ilerlemiş frengi vakalarına dair ifadesini Meşrutiyet'in ilk zamanlarındaki asistanlık yıllarında kendisinin de rastladığını kabul ederek destekler[73]. Fakat daha 1920'li yıllarda frengi kontrol altına alınmıştır ve bundan duyulan memnuniyeti özellikle dönem basınından takip etmek mümkündür[74].

VI. Umumhâneler (Genelevler) ve fuhuş

Frenginin başlıca sebebi fuhuş olarak görüldüğünden bu konudaki çabaları ayrı bir başlık altında ele almayı uygun gördük. 19. yüzyılın sonlarından itibaren bir takım hukukî düzenlemelere gidilerek hastalığın önünün alınabileceği düşünülmüştür[75]. Örneğin, 5 Şubat 1895 tarihli bir yazıda Sıhhiye Nezâreti Dâhiliye Nezâreti'ne Rusya sefaret vapurlarının tayfaları arasında frengi görüldüğü ve bunun hızla yayıldığı haberini veriyordu. Hastalık Galata'daki umumhânelerden yayılmış olabileceğinden sıkı bir teftiş ile gerekli tedbirlerin alınmasını istemektedirler. Oysa yapılan açıklamada umumhânelerin teftişlerinin yapıldığı dolayısıyla hastalığın teftiş olmayan gizli evler ve zabıtanın bilmediği kadınlardan bulaşmış olabileceği ileri sürülür[76].

Yöneticiler fuhuşun devlet kontrolü altına alınmasında oldukça kararlıdırlar. Evlilik izninde kadınlar konusunda geri adım atabilmelerine, halkın hassasiyetine karşı duyarlı olmalarına rağmen umumhânelerde olan ya da gizli olarak çalışan kadınların zorunlu ve düzenli frengi kontrolünde taviz vermezler. Hatta bu kontrol 1906'da olduğu gibi artist olarak çalışan yabancı tebaa kadınlarını da kapsayabilmektedir. İtirazlara rağmen yöneticilerin bu konudaki ısrarı dikkat çekicidir. Mesele Selanik Valiliği'nin "artist" adı altında fuhuş yapan yabancı kadınlardan şikâyetçi olmaları ile başlar. Zira çoğunda frengi olduğundan şüphelenilmesine rağmen Osmanlı tebaasından olmadıklarından muayeneleri sorun olmaktadır. Nitekim Fransa konsolosu bu konuda kendilerine yapılan müracaatı söz konusu kadınların artist ve meslek sahibi olduklarını gerekçe göstererek

[72] BOA DH. EUM. LVZ 30/103; DH. HMŞ 22/72.

[73] Hulusi Behçet, "Frengi Tarihi ve Geçirdiği Devirler", s. 257-258. Bununla birlikte During'in muhtelif tarihlerde özellikle de 1895'ten itibaren ve 1916 sonrasındaki yayınlarında salgının pek elim bir şekil aldığı şeklindeki tasvirini abartılı bulur ve karşı çıkar.

[74] *Son Saat*, 21 Mart 1341; 4 Ağustos 1341; 1 Teşrinisani 1926; 16 Nisan 1928.

[75] Osmanlı'da umumhaneler ve fuhuş konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Kemal Yakut-Aydın Yetkin, "II. Meşrutiyet Dönemi'nde Toplumsal Ahlâk Bunalımı: Fuhuş Meselesi", *Kebikeç*, Sayı 31, 2011, 275-306.

[76] BOA DH. MKT. 350/71.

kabul etmemektedir. İtalyan konsolosu da muayene isteğinin yazılı olarak yapılması halinde sefaretten soracağını bildirmiştir. İkisi dışarıda bırakılarak yapılacak bir teftiş ise diğerlerinin itirazına sebep olacağından ne şekilde hareket edileceği bilinememektedir[77].

Fuhuşun kontrolü Cumhuriyet yönetiminin de öncelikli hedefleri arasında yer almaktaydı. Gazetelerdeki sayısal verilerden nasıl sıkı bir denetim kurulduğunu izlemek mümkündür. Örneğin 1924 senesi zarfında zührevi hastalıklar hastanesine 2.070 kadın sevk edilmiş ve bunlardan 1.700 kadarı tedavilerini tamamlayarak hastaneden çıkmışlardır[78]. 18 Haziran 1925'te *Son Saat*'te Mayıs ayı istatistikine göre de İstanbul'da muayeneye tâbi 920 kadın vardır. Muayene edilenlerden 33'ünde frengi tespit edilmiştir[79]. Bu arada gazetelerde mevcut uygulamaya dair bilgi de elde edilebilir. Buna göre, kadınlar haftada bir kere düzenli bir şekilde muayene edilmektedirler. Bu kontroller esnasında bir takım vesikasız olup ahlak zabıtası tarafından yakalananlar birer birer muayeneye sevk edilmektedir.[80]

Sonuç olarak bu çalışmada frengi kendini tüm şiddetiyle hissettirdiği 19. yüzyılın sonlarından erken Cumhuriyet dönemine kadar oldukça uzun sayılabilecek bir dönemde ele alındı. Zira böyle bir yaklaşımın kısa dönemli ve sınırlı bir alana ait çalışmadan farklı olarak devamlılık ve farklılaşmaları daha açık göstererek karşılaştırmaya imkân sağlayabileceği düşünüldü. Aslında Osmanlı ve Cumhuriyet yöneticileri frenginin kurmak istedikleri sağlıklı toplumun önündeki en büyük engellerden biri olduğunun farkına çok erken varmışlardı. Hastalığı sadece tedavi etmeye değil yayılmasına engel olmak için koruyucu tarzda tedbirler almaya dikkat ettiler. Tıbbî tedbirleri idarî-hukukî ve ahlakî-manevî tedbirler takip etti. Frengi, yöneticiler tarafından içtimaî bir hastalık olarak kabul edildi ve bir başkasına geçirmekte ihmali olanların şahsî özgürlüklerinin ihlal edilmesinde sakınca görülmedi. Bunun mantıkî sonucu olarak da frengi ihbarı mecburî hastalıklar arasında yer aldı ve zorunlu olarak tedavi ettirilmesi, başkasına zarar verdiği veya tedavi edilmediği zaman hastaların tutuklanması ve cezaî bir takım yaptırımlar uygulamaya geçirilmek istendi. Oysa halk ve frengi hastaları onlarla aynı kaygıları paylaşmıyorlardı. Bu sebeple karşılaştıkları açmazları kendi önceliklerine göre yeniden yorumladılar ve hastalığın tarihinin daha az önemli olmayan bir başka boyutunu oluşturdular.

Kaynakça

Arşiv Kaynakları

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA) DH. MKT 59/36; 161/7; 172/48; 237/60; 350/71; 442/24; 527/83; 615/20; 663/61; 684/48; 11424/60; 1154/59; 1367/47; 1410/112; 1429/95; 1435/111; 1577/24; 1559/71; 1642/90; 2370/66; 2502/56; 2549/97.

[77] BOA TFR. I..AS..38/3705.
[78] *Son Saat*, 16 Teşrinisani 1341.
[79] *Son Saat*, 18 Haziran 1341.
[80] *Son Saat*, 4 Ağustos 1341.

DH. İD 53/34.

DH. MUİ 53/56.

DH. EUM. LVZ 30/103; DH. HMŞ 22/7.

MF. MKT 907/42.

TFR. I..AS..38/3705.

Y. PRK. ZB 12/101.

Cumhuriyet gazetesi

Kitap ve Makaleler

Artvinli, Fatih, *Delilik, Siyaset ve Toplum Toptaşı Bimarhanesi (1873-1927)*, İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2013.

Boyar, Ebru, "An inconsequential boil" or a "terrible disease"? Social perceptions of and state responses to syphilis in the late Ottoman Empire", *Turkish Historical Review*, 2, 2011, 101-124.

Deri ve Zührevi Hastalıklar Cemiyeti Nizamnamesi, *Deri Hastalıkları ve Frengi Kliniği Arşivi*, IV, Sayı 23-24, 1513.

Diker, Mustafa Hayrullah, "Sinir Donanımı Frengisi", *Deri Hastalıkları ve Frengi Kliniği Arşivi*, II, Sayı 9-10, 1935.

Hulusi Behçet, "Açış Dersi: Deri ve Frengi Hekimliği", *Deri Hastalıkları ve Frengi Kliniği Arşivi*, I, sayı 1, 1934, 3-16.

Hulusi Behçet, "Frengi, Niçin Ayıp görülür? Frengiyi neden gizli tutmak adet olmuştur? Tabiatta, ayıp denilen hastalık var mıdır?", *15 Şubat 935 de İstanbul Radyosunda Verilen Konferans*, İstanbul: İstanbul Belediyesi Basımevi, 1935.

Hulusi Behçet Tarafından Frengi Dersleri ismi ile çıkarılan resimli kitaptan birkaç örnek, İstanbul: Akşam Matbaası, 1936.

Mustafa Fahri-Tevfik İsmail, *Frengi Teşhis ve Tedavisi*, İstanbul: 1920, s. 10; Talimcioğlu, s. 24, 28; Hulusi Behçet, "Frengi", *Deri Hastalıkları ve Frengi Kliniği Arşivi*, I, Sayı 2, 1934.

Doktor Karakoç, *Frengi Hıfzıssıhhası*, İstanbul, 1324.

Orduda Frengi Tedavisi Hakkında Talimatname, İstanbul, 1336

Son Saat

Talimcioğlu, Şükrü Kamil, *Zührevî Hastalıklardan Frengi*, İstanbul: Tefeyyüz Kitab Evi, 1939.

Uzman, Mazhar Osman, "Frengi ve Sinir Hastalıkları", *1943-1944 Üniversite Konferanslarından* ayrı basım, İstanbul, 1945.

Yakut, Kemal-Yetkin, Aydın, "II. Meşrutiyet Dönemi'nde Toplumsal Ahlâk Bunalımı: Fuhuş Meselesi", *Kebikeç*, Sayı 31, 2011, 275-306

Tüzün, Yalçın, "Dr. Hulusi Behçet (20 Şubat 1889-18 Mart 1948*", Türkderm-Deri Hastalıkları ve Frengi Arşivi Dergisi*, 2009, 43 Özel sayı 2, 24-27.

Öz: Frengi, 19. yüzyılın sonlarından 20. yüzyılın ilk yarısına kadar Osmanlı İmparatorluğu ile erken dönem Cumhuriyet Türkiyesi'nde İstanbul'un yanısıra Anadolu'da da pek çok kenti saran amansız bir illet olarak korku saldı. Genellikle cinsel yolla bulaştığı düşünülmekle birlikte başka yollarla da bulaşabilen mikrobik bir hastalık olup tedavi edilmediğinde acı verici ve ölümcüldü. Kimi zaman iğrenilen kimi zaman utanılan bu korkunç hastalığa karşı başlatılan mücadele Cumhuriyet yönetiminin sağlık alanındaki en önemli başarılarından biri olarak kabul edilir. Ancak bu başarının temelleri son dönem Osmanlı yöneticileri tarafından

atıldığından süreci bir bütün olarak ele almak gerekiyor. Bu yazı, öncelikle her iki dönemde de yöneticilerin kurmak istedikleri sağlıklı topluma yönelik en önemli tehditlerinden biri olarak gördükleri frengi ile başa çıkma yolları ve bunların açmazları üzerinde odaklanacak. Ancak bunu yaparken iktidar tarafından kayda geçirilen ve izlenen hastalar için frengili olmanın anlamı üzerinde de düşünmeye çalışacağız. Böylece frengi tarihini yazarken gözden kaçırılan kimi ayrıntıları öne çıkarmayı ve hastalığın tarihini bir bütün olarak ele almayı hedefliyoruz.

Anahtar Kelimeler: Frengi, evlilik öncesi kontrol, Osmanlı İmparatorluğu, Türkiye Cumhuriyeti, hastalık

The History of Syphilis in Turkey

Abstract: During the period that began in the Ottoman Empire in the late quarter of the 19th century and continued up to the mid-20th century in the Turkish Republic, Turkey found itself gripped in a fear of the unrelenting disease of syphilis, an illness that had spread not only into Istanbul, but into many other cities across Anatolia. When not properly treated, this disease – which is generally believed to be sexually transmitted but can also be transmitted in other ways – can have very painful consequences and often lead to death. The struggle against syphilis, an illness that was sometimes looked upon with disgust and other times with embarrassment, constituted one of the most important medical successes of the Turkish Republic. However, as the foundations of this struggle were originally laid by the Ottoman governments, this campaign should be examined as a unified whole. This paper investigates both the steps that governments of both periods took to curb the disease seriously, viewing it as one of the most lethal threats to the health of the public and an obstacle to be overcome. While doing so, the essay also considers governmental written records which present the contemporary understanding of the meanings inherent in having contracted this disease, and analyses how the actions taken by these governments reflected the general perception. Thus, while writing the history of syphilis, the aim of the paper is both to shed light on some details that had been previously ignored and to consider the history of this disease as a single paradigm.

Keywords: Syphilis, Pre-nuptial health checks, Ottoman Empire, Turkish Republic, Disease.

ISSN 1300-5316

TÜRK DİLLERİ ARAŞTIRMALARI

Researches in Turkic Languages

Studien zu den Türksprachen

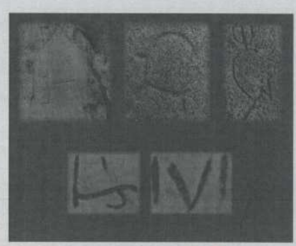
Исследования по тюркским языкам

Études sur les langues turques

突厥语言研究

Volume 21 / 21.Cilt

Number 1 / 1.Sayı



Summer / Yaz 2011

Göttingen - İstanbul

Cumhuriyet Baloları*

Cemre ARI
Merve ASLANER
Ilgın BALKAN
Gizem BAŞPINAR
Şeyma BAYRAK**

Sözlük anlamıyla "danslı ve özel/resmi giysili gece eğlencesi" olan balo, yemekli örnekleri olsa da, genellikle akşam yemeklerinden sonra belli bir programa göre düzenlenen, kadın ve erkeğin birlikte katıldığı müzikli ve danslı bir toplantı olarak tanımlanabilir. Erken Cumhuriyet Dönemi'nde etkin bir ideolojik araç olarak da kullanılmış olan baloların ilk örnekleri Osmanlı Dönemi'ne kadar giderse de, bu çalışmada daha çok Cumhuriyet Dönemi baloları ele alınacaktır.

Ondokuzuncu yüzyıl sonu ve yirminci yüzyıl başında Osmanlı Modernleşmesi'nin etkisiyle bazı balolar düzenlenmiş olsa da, bunlar daha çok yabancı uyruklularla gayri-müslimlerin çoğunluğu oluşturduğu katılımcılarıyla dikkat çekiyordu. Bir devlet politikası olarak Batılılaşmaya verilen önem, İstanbul seçkinlerinin Avrupai yaşama karşı duydukları ilgi, küçük bir topluluk arasında olsa

---

* Bu çalışmaya temel oluşturan metin, 2011-2012 döneminde, Bilkent Üniversitesi'nde "Türkiye Tarihi" dersinde dönem ödevi olarak hazırlanmıştır.

** Cemre Arı Bilkent Üniversitesi Hukuk, Merve Aslaner İşletme, Ilgın Balkan Ekonomi, Gizem Başpınar Ekonomi, Şeyma Bayrak Hukuk bölümü öğrencisidir.

da eğlence yaşamında değişiklikleri de başlatmıştı. Bu dönemde, Boğaziçi ve Adalar önem kazanmaya ve bu dar çevreler içinde kadınlar toplumsal yaşamda görünür olmaya başlamışlardır. Geleneksel kahvehanelerin yanında, özellikle Pera'da modern kafeler açılmaya, Galata balozları yanında içkili, müzikli gazinolar, şimdiki gece kulüplerinin ilk örnekleri sayılabilecek müzikli, revülü kafeler rağbet bulmaya başlamıştı.[1] Ancak bütün bu değişim ve dönüşüm toplumun geniş kesimlerinde bir karşılık bulmadı.

Cumhuriyet'in ilanından sonra, sadece Müslüman vatandaşlara açık olarak düzenlenen ilk balo, 1925 yılının Eylül ayında İzmir'de gerçekleştirildi. 29 Ekim 1925 akşamı ise, Ankara Ulus'taki Şengül Hamamı'nın yanında bulunan eski Ermeni Mektebi binasındaki Türk Ocağı'nda düzenlendi.[2]

İlk Cumhuriyet Balosu, sadece dört kadının, Yakub Kadri Karaosmanoğlu, Şevket Süreyya Aydemir ve Falih Rıfkı Atay ve Ruşen Eşref Ünaydın'ın eşlerinin katıldığı, erkek ağırlıklı bir balo olmuş, ancak bu kadınlardan biri duruma tepki göstermiştir. Baloya trenle giden davetlilerle yol boyunca ilgilenen Gazi Paşa kadın davetlilerin kompartımanına gelince Yakup Kadri'nin eşi Leman Hanım atılarak: "Paşam bu inkılâbın kurbanları yalnız biz miyiz? Hani yaver beylerin, mebus beylerin, vekil beylerin hanımları?"[3] diye sormuştur. Leman Hanım'ın bu tepkisi, Cumhuriyet ideolojisinin, ilk yıllarda, kadınların toplumsal yaşama daha çok katılmasına yönelik sıkıntılarını göstermesi açısından ilginçtir.

Modern Batı ile Müslüman Doğu arasındaki göze çarpan en büyük farklılıklardan biri kadının toplumdaki yeri olmuştur. Kadınların kamusal alanlardan uzak tutulması gibi geleneksel tutumların değişmesi kolay olmamış ve bilindiği gibi dönüşüme yönelik birçok araç kullanılmıştır. Cumhuriyet Baloları da toplumda kadının belirlenmiş rollerinin değişmesi ve alışılagelmiş giyim tarzının modernleşmesinde etkili bir araç olarak düşünülmüş ve uygulanmıştır. Kadınların giyim tarzından sokaklarda dolaşmalarına kadar her alanda hem toplumsal baskı hem de devletin müdahaleleri söz konusuydu. "Örneğin polis, kadınların giyiniş biçimlerine karışıyor, İslami giyinme tarzından uzaklaşma bazı çevreler tarafından ağır bir şekilde eleştiriliyordu."[4] Cumhuriyet Rejimi'nin modernleşme hedefinin içinde kadının toplumsal rolünün değişimi ve kamusal yaşama daha çok katılımı da vardı. Kadının üzerindeki bu baskıyı kaldırmanın temel yolunun, ona daha modern bir görünüş kazandırmak ve zihin yapısını değiştirmekti. Bunun için de Batılılar gibi giyinmeli, onlar gibi yaşamalılardı. Kısacası kendisini çoğu alandan uzak tutan peçe, çarşaf gibi kıyafetlerden kurtulmalıydı.

* Bu çalışmaya temel oluşturan metin, 2011-2012 döneminde, Bilkent Üniversitesi'nde "Türkiye Tarihi" dersinde dönem ödevi olarak hazırlanmıştır.

** Cemre Arı Bilkent Üniversitesi Hukuk, Merve Aslaner İşletme, Ilgın Balkan Ekonomi, Gizem Başpınar Ekonomi, Şeyma Bayrak Hukuk bölümü öğencisi.

[1] Eğlence Hayatı, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, C. 3, İstanbul, 1994, s. 143.

[2] Falih Rıfkı Atay, *Çankaya*, Dünya Yayınları 5, C. 2, s. 368.

[3] Ayşe Hür, "Nerde O Asri Cumhuriyet Baloları", *Taraf Gazetesi*, 31 Ekim 2010.

[4] Doğan Duman, "Cumhuriyet Baloları", *Toplumsal Tarih*, Sayı: 37, s. 44.

> Kadınların giyimlerinin düzenlenmesi - o da yalnızca peçe kullanılmasını yasaklamak - faaliyetleri ilk kez ancak 1935 yılında yapılan CHP kongresinde gündeme gelmiştir ve kanun çıkarılmayarak inisiyatif belediyelere bırakılmıştır. Bunun nedeni, dini reforme etmek için yapılan onca icraattan sonra, bir de Müslümanların en hassas noktaları olan "ailelerinin mahremiyeti"ne müdahale etmenin getireceği ciddi olumsuzluklardır. Tesettür konusunda kanuni yasakların getirilmemesi, meseleye ehemmiyet verilmediğini göstermemektedir.[5]

Kimseyi zorlamadan düşünüş ve anlayış biçiminde yapılacak bu değişim için en önemli yolun gösterici ve tarafsız bir eğitim olduğu düşünülmekteydi. Bu nedenle Erken Cumhuriyet Dönemi'nde İzmir'deki genç kızlara modern bir eğitim verilmeye başlandı ve bunun diğer şehirler ve köylerde yaygınlaşması için ilköğretim okulları açıldı. Bu okullarda verilen eğitimle Cumhuriyet'in hedeflediği çağdaş kadınların yetiştirilmesi hedefleniyordu.

Balolar ise verilen bu modern eğitiminin yanı sıra sosyal ve kültürel alanda da bir modernleşmeyi hedefleyen yeni rejimin, "toplumun diğer kesimleri için bir örnek" olabilecek ve daha hızlı etkiler yaratabilecek araçlarından biri olarak değerlendirilebilir. Doğan Duman'ın tanımlamasıyla, İslami geleneklerin aksine kadın ve erkeğin aynı salonda bir araya gelip eğlenebileceği, sosyal yardımlaşma gibi çeşitli amaçlarla düzenlenen bu balolar, yeni kurulmuş Türk Devleti'nde kültürel ve sosyal değişimi sağlamak amacıyla adeta ideolojik bir araç olarak kullanılmış[6] ve modernleşme hedefinde bir basamak niteliği taşımıştır. Cumhuriyet balolarının Mustafa Kemal ve yeni rejim seçkinlerinin Batılılaşma projesini gerçekleştirme doğrultusundaki birçok yeniliğin topluma aktarılmasında bir araç olacağı düşünülmüştür. Cumhuriyet baloları en azından toplumun üst kesimlerinin yeni modaları takip etmesine vesile olmuş, toplumun sınırlı bir kesimine hitap etmiş olmasına rağmen yarattığı etkiler bakımından diğer kesimlerde de yankı uyandırmıştır. İnsanların zihniyet dünyalarıyla giyim kuşamlarının paralel bir değişim gösterdiğini ifade eden Barbarosoğlu, toplumsal yaşamdaki değişikliklerin ilk olarak insanların kıyafetlerine yansıdığını, toplumsal yaşamda hızlı değişikliklerin yaşanmadığı dönemlerde giyim-kuşamın da değişikliğe uğramadığını söylemektedir.[7] Osmanlı Dönemi'nde giyim-kuşamda uzun süre dinsel ve toplumsal statülere göre de belirlenmişti.

> Osmanlı İmparatorluğu'nda sosyal tabakalaşmada dikkati çeken husus, statüye ve gelire göre ayrı ayrı tabakalaşma ehramlarının mevcut olmasıdır. Statüye göre mevcut tabakalaşma Müslüman Türk ile gayrimüslim tebaayı birbirinden ayırmaktadır.[8]

---

[5] Gülsüm Bilgehan, *Mevhibe*, Ankara, 1998, s. 195-198.

[6] Paul Gentizon, *Mustafa Kemal ve Uyanan Doğu*, çev: Fethi Ülkü, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1993, s. 130-131.

[7] Fatma Karabıyık Barbarosoğlu, *Moda ve Zihniyet*, İstanbul, 2004, s. 73.

[8] *A.g.e.*, s. 100.

Kadınlar, iç giyim olarak şalvar ve gömlek, dış giyim olaraksa uzun süre ferace ve çarşaf kullanmış; ancak bunlar da Batılılaşma süreci ile birlikte değişimlere uğramıştır. Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde ise, toplumda gerçekleştirilmek istenen modernleşme ve Batılılaşmanın, erkekler üzerinden değil de, daha çok kadınlar üzerinden gerçekleştirilmeye çalışılması önemli bir durum olarak göze çarpmaktadır. Bunun nedenlerinden biri, kadın giyimindeki köklü değişikliklerin toplumda daha çok ilgi ve merak uyandırmasıdır. Erkeklerin esas alınmasıyla yürütülmeye çalışılacak bir Batılılaşma projesinin bu kadar başarılı olamayacağı kuşkusuzdur; toplumun çok kısa bir süre içinde Osmanlı giyim üslubunu terk edip Batılı giyim tarzına uyum sağlaması Cumhuriyet'in ilk yıllarında yukarıdan aşağıya yürütülen bu Batılılaşma faaliyetlerinin başarılı ve etkili olduğunun açık bir göstergesidir.

> Cumhuriyet döneminde Meşrutiyet Dönemi'nden farklı olarak moda özenti olarak Batılı moda tarzının benimsenmesinden ziyade devlet eliyle gerçekleştirilmeye çalışılan medenileşme siyasetinin kadının vücudu üzerinde ispat edilmeye çalışılmasıdır. Bunun içindir ki 'Törenlerde şortla gösteri yaptı… Balolarda Batı modasına uygun gece elbiseleriyle dans etti.[9]

Leman Hanım'ın baloya katılan kadınların azlığına dair serzenişinden sonra balolara katılan kadınların sayısı da eğlencelerde yer almaları da yavaş yavaş artmaya başlıyor ancak erkeklerle aralarında sanki bir sınır oluşuyordu.

> Hâlâ gözlerimin önündedir. Salonun bir tarafında kadınlar, bir tarafında erkekler toplu olarak oturmuşlardı. Ayakta yalnız birkaç uyanık hanım vardı. Kadınlar büfeye gidip bir şey yemek için bile kımıldamıyorlardı. Hiç kimse kimseye ailece takdim edilmiyordu. Kadınlar erkeklerin göz hapsinde idiler. Mustafa Kemal bize 'Çocuklar, ayaktaki hanımlara itibar ediniz. İkram ediniz. Oturanları kıskandıralım. Yavaş yavaş hepsi kalkar' diyordu. Yavaş yavaş hepsi, fakat o akşam değil, bir iki yıl içinde yerlerinden kalktılar ve topluluğa karıştılar.[10]

Kadınların balolara katılımıyla ortaya çıkan sadece erkeklerle kadınlar arasında bir sınır değil, aynı zamanda, balolara eşsiz katılan erkeklere karşı da bir gerilim olabiliyordu. Şubat 1927'de Himaye-i Eftal Cemiyeti yararına Kastamonu'da düzenlenen baloda yaşananlar buna bir örnektir. Dönemin Kastamonu Valisi Müştak Bey, o sıralarda eşi şehir dışında olduğundan baloya davet edilmez; ancak bunu önemsemeyen vali yalnız olarak balo salonuna gelir. Valinin balo salonuna gelmesi üzerine bazı davetliler valinin baloyu terk etmesini isterler; teklifin reddedilmesi üzerine de kendileri balodan ayrılıp vali hakkında şikâyette bulunurlar. Bu kişilerin devlet memurları olması nedeniyle Vali Müştak Bey de İçişleri Bakanlığı'na şikâyette bulunur. 25 Şubat 1927 tarihli *Anadolu Gazetesi*'nde yer alan bu haberin devamında olayın nasıl çözümlendiği hakkında bir bilgi bulun-

---

[9] *A.g.e.*, s. 142.
[10] Muzaffer Alap, "Atatürk ve Dans Müziği", *İnan*, Sayı: 28, Şubat 1947, s. 15-16.

mamakla birlikte, tartışmanın büyümesini engellemek için üzerinin kapatıldığı düşünülebilir.[11]

Bu ilk balolara, bakanlar, milletvekilleri, diplomatik misyon ve basın mensupları katılıyor ve kurucu kadrolarla birlikte genç Cumhuriyet'in başkenti Ankara'nın da çehresi değişiyordu.[12] Milli Mücadele boyunca ve Cumhuriyet'in ilk yıllarında Ankara kırsal bir taşra görüntüsü vermekte, halkın "yaban" adını verdiği kurucu kadrolar da bu görüntüye uyum sağlamakta, hatta bunu bir yaşam tarzı haline getirmektedir:

> 1923 sularında bu yabanları görmeli idiniz. Milletvekillerinden bile birçoğu poturlu veya cübbeli idi. Kravat ve düzgün şehir kılığı henüz bid'at gibi bir şeydi. Her gün traş olmak, sık sık esvab değiştirmek, ütü ve kalıp, kerpiç evlerin rahatsızlığından şikayet etmek züppelik görünürdü.[13]

Ankara, kısa sayılacak bir süre içinde bu görüntüden sıyrılacak, siyasi, diplomatik, ticari ve kültürel bir merkeze dönüşmeye başlayacak; balolar bu değişimin önemli araçlarından biri haline gelecekti. Bu çerçevede, düzenlenen Cumhuriyet Balolarına yabancı konukların, yabancı basın mensuplarının ve diplomatik misyonun davet edilmesi de önemli bir ayrıntı oluyordu. Savaştan yeni çıkan ve bağımsızlık mücadelesi veren bir devletin böylesine masraflı ve büyük baloları düzenlemesinin bir amacının da gücünü kanıtlamak olduğu söylenebilir. Bunun içindir ki gerek yurtdışından gerekse yurtiçinden birçok kişi bu balolara davet edilmiştir. O dönemde bir itibar göstergesi haline gelen baloların davetli listesinden anlayabileceğimiz üzere katılım genellikle kamu yönetiminin üst kademelerinden ve halkın varlıklı kesiminden oluşmaktadır. İnsanlar, hatırı sayılır tanıdıklarını araya sokarak bu baloların davetlisi olabilmeye çalışmıştır. Bu balolara yurtdışından da misafirler davet edilmiştir. Örneğin Yugoslav Başvekili ve bununla birlikte yedi Yugoslav gazeteci[14], Ossoaviyahim Başkanı General Aydeman ve on beş arkadaşı[15], *Times* gazetesi İstanbul muhabiri Kernick ve eşi ve de bazı Amerikalılar davet edilmiştir.[16]

Bir iki yıl içinde yerlerinden kalkıp topluluğa karışan kadınlarla erkeklerin dans etmeye başlamasıyla, bazı tabular da yavaş yavaş yıkılmaya başlıyordu. Mustafa Kemal bu baloları, başta vals gelmek üzere modern dansların, yeni müziklerin, kıyafetlerin ve yiyeceklerin tanıtılması ve halk tarafından benimsenmesi için gerekli görüyordu ve dans kısa sürede Cumhuriyet Baloları'nın vazgeçilmezi olmuştu. O dönemde Batılılaşmanın en güzel göstergelerinden olduğu düşünülen tango balolardaki dans türlerinin en başında yer almaktaydı; fakat tangonun Türkiye'ye ilk girişi Cumhuriyet Baloları değildi. Tango, Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Fransa, İtalya ve Rusya'ya girmiş ve savaş sonrası şartlarda

---

[11] Doğan Duman, *a.g.e.*, s. 46-47.
[12] BCA, Belge no: 490.01-1159.69.1, 9.
[13] Falih Rıfkı Atay,*a.g.e.*, s. 533.
[14] BCA, Belge no: 490.01-1159.69.2, 31.
[15] BCA, Belge no: 490.01-1159.69.2, 37.
[16] BCA, Belge no: 490.01-1159.70.1, 94 ve 490.01-1159.69.2, 34.

İstanbul da tangoyla tanışmıştır. Tango kısa sürede o denli ilgi toplamıştır ki, Cumhuriyet Baloları'nın daha ilk yıllarında, 1928'de, Necip Celal (Andel) Bey tarafından "Mazi" adıyla ilk Türk tangosu bestelenmiştir. Ancak balolarda sergilenen tek dans türü tango değildi. Bunun yanında Atatürk'ün unutulmaz dansı zeybek, kanto ve az bilinen çarliston dansları da baloların repertuarlarında yer alıyordu. Kanto ise, kadın ve erkek ilişkileri, günlük hayattaki değişimler ve yenilikler gibi toplumda yer alan çeşitli konuları ele alan sözleriyle farklı anlamlar da taşıyordu.

Halkın Batılılaşma kavramını daha rahat benimsemesi için yapılan balolarda halka örnek olunabilmesi için, öncelikle balolara katılan yüksek bürokratlar gibi davetlilerin bu dansları öğrenmesi ve katılımı sağlandı. Bunun çarpıcı örneklerinden biri, bir düğün toplantısında Mustafa Kemal Paşa'nın, harmandalının ardından zeybek oyununa has kıyafetlerle dolaşan bir hanımla tempoya uygun ve orijinal figürlerle tango yapmasıdır.[17] O dönemde dansın ne kadar önemli olduğunu vurgulayan diğer bir örnek ise Atatürk'ün çok hasta olduğu zamanlarda bile vals yaparak ve zeybek oynayarak salondaki diğer davetlilere örnek olması, onları dans etmeye teşvik etmesidir.

Giderek yaygınlaşan tango, toplumu yeni bir davranış tarzına sürüklemiş, sosyal ve kültürel açıdan değişikliklere yol açmıştır. Kadın ve erkeğin aynı salonda dans etmesi önceleri hoş karşılanmazken bu tabular yavaş yavaş yıkılmaya başlanmış, Osmanlı Dönemi'nde eğlence amaçlı yapılan ve sadece orta ve üst tabakanın yer aldığı toplantılar, Cumhuriyet Dönemi'nde sosyal yaşamın vazgeçilmez bir parçası olarak kabul edilmiştir. Günlük hayatta dansı daha da yaygınlaştırabilmek için çeşitli dans şenlikleri, dans yarışmaları düzenlenmeye başlanmış, hatta okullara dans dersleri koyulmuştur. Dans toplumun bir kesimi içinde o denli hızla yaygınlaşmıştır ki, kapalı salonlardan sokaklara taşınmıştır. Özellikle düzenlenen dans yarışmalarına aşırı ilgi vardır; 1920'li yılların yarışmalarında bayılanlar, hatta hastaneye kaldırılanlar olmuştu.[18]

Eşli danslar toplumca benimsendikçe kadının erkeğe salon danslarında eşlik etmeye başladığı görülmüş, 1920'li yılların yaygınlaşan figürleri mecmua sayfalarına kapak konusu olmuştur.[19] Bu yıllarda dans, dergilerde "Dans İbtilası", "1926 Senesi Dansları", "1927 Senesinin Yeni Dansı Black Bottom" ve "Dans Adabı" gibi farklı başlıklar altında sıklıkla işlenen bir konu olmuş, dans figürlerini gösteren çizimlerin oldukça detaylı açıklamalarıyla okuyucuya sunulduğu görülmüştür.[20] Balolardaki modern eşli danslar, Batılılaşmada önemli adımlardan biri olarak görülebilir; çünkü erkek ve kadının beraber yaptığı tango dansının, Osmanlı Devleti'nden beri süregelen kadın ve erkeğin toplumdaki farklı konumlarını daha paralel bir çizgiye taşıdığı görülmektedir. Böylece kadınlar toplum içerisinde daha aktif bir sosyal hayata sahip olmuşlardır.

---

[17] Muzaffer Alap, *A.g.e.*, s. 15-16.

[18] Yasemin Keskin, *İstanbul'da Eğlence Hayatı*, Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2006, s. 108.

[19] *Büyük Gazete*, 25 Kasım 1926; *Sevimli Ay*, C. 3, S. 4, Haziran 1926, s. 21–22.

[20] Yasemin Keskin, *a.g.e.*, s. 108.

Modernleşme sürecinin devamı ve daha hızlı ilerlemesi için okullarda verilen dans dersleri, düzenlenen yarışmalar gibi etkinlikler sürekli gündemde tutulmuştur. Bu süreç, dans figürlerine özgün katkı arayışlarının da kapısını açmış, sanatsal yaratıcılığa zemin hazırlamıştır.[21] Bu yaratıcı arayışlar şu sözlerle özetlenmektedir:

> Gayemiz dünyanın hiçbir yerinde eşi bulunmayan zeybek oyununun en şayan-ı dikkat figürlerini modern dansa uyacak hale getirmek suretiyle yepyeni bir dans meydana getirmektir. Yaptığımız tecrübeler neticesinde kısa bir müddet zarfında herkes tarafından kolaylıkla öğrenilebilecek bir dans vücuda getirmenin kabil olduğunu gördük. Şarktaki baş ve göz cazibesi başka hiçbir memlekette mevcut olmadığından ve zeybek oyununda da muhtelif baş hareketleri bulunduğundan ilk defa başa da mühim bir rol vermeyi düşündük. Bu sebeple yeni dansa 'baş başa' adını verdik. Eski zurna ve davulu ihya edecek değiliz. Maksadımız eski aletlerden baş başa dansının ritmine uygun modern aletler vücuda getirmektir. Baş başa dansının figürlerini son derece basit hale getirdiğimizden halk bu yeni dansı derhal öğrenecek ve sevecektir.[22]

Bilindiği gibi Mustafa Kemal modernleşme sürecinde giyim-kuşam konusuna özel bir önem vermekte ve bu konuyu sıklıkla dile getirmektedir, 30 Ağustos 1925 günü Kastamonu'da yaptığı ünlü konuşma da bunun en çarpıcı örneklerinden biridir:

> Bazı yerlerde kadınlar görüyorum ki, başına bir bez veya peştamal veya buna benzer bir şeyle atarak yüzünü gözünü gizler ve yanından geçen erkeklere karşı ya arkasını çevirir veya yere oturarak yumulur. Bu tavrın mana ve anlamı nedir? Efendiler medeni bir millet anası, millet kızı bu garip şekle, bu vahşi vaziyete girer mi? Bu hal milleti çok gülünç gösteren bir manzaradır. Derhal düzeltilmesi lâzımdır.[23]

Batılı giyim tarzının özenle uygulandığı ve topluma örnek olarak gösterildiği yerlerden biri de, kadın ve erkeklerin birlikte dans ettikleri işte bu Cumhuriyet Baloları olmuştur. Ancak bu modern görüntünün toplumun geniş kesimleri tarafından hızla kabul edildiğini söylemek de güçtür. Cumhuriyet eliti tarafından empoze edilmeye çalışılan bu yeni yaşam tarzı kolayca benimsenmemiş, hatta günümüze kadar devam eden ağır eleştirilere maruz kalmıştır. Geleneksel yaşam tarzının ve İslami kuralların belirlediği yaşam tarzının toplumda tuttuğu yerin kolaylıkla dönüşmesi düşünülemezdi. Çünkü toplumsal yaşamın en önemli ilkelerinden olan ahlak ve adaba aykırılık kanaati son derece belirleyiciydi. Örneğin ilk moda yasağı sayılabilecek olan 1725 tarihli fermanla kadınların uzun ve büyük yakalı parlak feraceler giymelerinin yasaklanması, ahlak ve adaba aykırılık

---

[21] Eşref Denizhan, "Tango", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, C. 7, İstanbul, 1994, s. 204.
[22] *Cumhuriyet*, 17 Şubat 1938. Yasemin Keskin, *a.g.e.*
[23] Gülsüm Bilgehan, *a.g.e.*, s. 195.

gerekçesiyle olmuştu.[24] Balolarda daha modern ve dekolte kıyafetlerin giyilmeye başlaması ise ahlak ve adaba aykırılık hassasiyetini ortaya çıkarıyordu.

Bir diğer eleştiri ise danslara yönelikti; Cumhuriyet Baloları ile toplum içerisinde yaygınlaşan danslar ağır eleştirilerle karşılaşıyordu. Osmanlı Dönemi'nden Cumhuriyet'in ilk yıllarına kadar, eğlence ortamlarında kadın ve erkeğin birlikte bulunması, arkadaşlık etmesi uygunsuz olarak kabul edilirdi ve Cumhuriyet Baloları'yla başlayan ortak eğlence anlayışı elbette ki dikkatleri üzerine çekmişti. Bu eğlencelerde kadın ve erkeğin birlikte dans etmesi bir aşırılık olarak kabul edilmiş, toplumu dejenere ettiği ve ahlaki yapıyı bozduğu söylenmiştir.[25]

Bütün bu tepki ve eleştirilere rağmen balolar yaygınlaşarak devam etmiştir. Bu balolara özel bir önem veren Mustafa Kemal, müzikten dansa ve yiyecek içeceklere kadar büyük bir ilgi göstermektedir. Bizzat Mustafa Kemal'in talimatlarıyla, balolarda görev alacak müzisyenler özel araçlarla evlerinden alınmış, evlerine bırakılmış, kendilerine özel ikramlar yapılmıştır.[26]

Cumhuriyet Baloları'na verilen önem Atatürk'ün ölümünden sonra da devam etmiş, neredeyse Tek Parti Dönemi'nin bir sembolü haline gelmiştir. 1943 yılının Cumhuriyet Baloları ile ilgili belgeler, bu düzenlemelerdeki ayrıntılar hakkında bilgi vermektedir. Ankara'da üç ayrı salonda, Ankara Palas, Halkevi İç Salon ve Halkevi Dış Salon'da görev yapan üç ayrı orkestra sahne almıştır. Orkestra üyeleri Riyaset-i Cumhur Senfoni Orkestrası kadrolarıyla, özel barlarda çalışan müzisyenler, müzik öğretmenleri ve askeri bandolardan müzisyenlerin katılımıyla oluşturulmuştur. 550'den fazla davetlinin olduğu Ankara Halkevi'ndeki 1943 Cumhuriyet Balosu'nun mönüsündeki zenginlik de dikkat çekicidir. Yemek listesinde bin adet sandviç, yirmi adet ıstakoz, bin adet pasta, çok sayıda kırmızı ve beyaz et çeşitleri, kırk üç şişe çeşitli likörler, iki yüz elli şişe şarap ve bin şişe viski listede yer alan çarpıcı örneklerdendir.[27] Ayrıca, balolarda yeterli miktarda içki sağlanamadığı için daha sonradan içki talebinde bulunulduğu kayıtlara geçmiştir.[28]

Özetle, davetlilerinden ulaşımına, yemek mönüsünden içkilere ve müzik ve danslardan kıyafetlere kadar özenle hazırlanan Cumhuriyet Baloları, yeni devletin kamusal ve toplumsal yaşamda tasarladığı büyük modernleşme projesinin tanıtımı ve yaygınlaşması için etkin olarak kullanılmış ve son derece önemli olmuştur. Bu balolarda özellikle giyim tarzlarından eğlence anlayışına kadar, fakat en önemlisi kadın ve erkeğin toplumsal rollerinin nasıl olması gerektiğine dair birçok konu topluma kabul ettirilmeye çalışılmıştır. Bu modernleşme sürecinde kadınlar önemli bir yere sahiptir; hatta diyebiliriz ki modernleşme sürecinde en ön planda olan unsur kadınların toplum içindeki yeridir. Kadınların kıyafetlerindeki değişiklikler, erkeklerle aynı ortamda bulunmaları ve eğlenmeleri

[24] Fatma Karabıyık Barbarosoğlu, *a.g.e.*, s. 125.
[25] Yasemin Keskin, *a.g.e.*, s. 108-109.
[26] BCA, Belge no: 490.01-1161.76.1, 76 ve 490.01-1161.76.1, 114.
[27] BCA, Belge no: 490.01-1161.76.1, 149.
[28] BCA, Belge no: 490.01-1161.76.1, 122.

Cumhuriyet Balolarıyla sağlanmıştır. Zaman zaman yüksek maliyetleri nedeniyle de eleştirilen bu balolar, ayrılmaz parçaları olan müzik ve dansta yarattığı etkilerle hem Batılı müzik ve dans formlarının ülkede yaygınlaşmasını sağlamış hem de bu formlara özgün katkılar sağlayan çalışmalar için ortam yaratılmasına katkıda bulunmuştur. Bütün bu yönleriyle Cumhuriyet Baloları Türkiye'nin modernleşme serüveninde hem çok önemli bir araç olmuş hem de bu serüvenin simgelerinden biri haline gelmiştir.

Kaynakça

Alap Muzaffer, "Atatürk ve Dans Müziği", *İnan Dergisi*, Sayı 28, Şubat 1947.

Atay, Falih Rıfkı, *Çankaya*, Yeni Gün Haber Ajansı, İstanbul, 1999.

Büyük Gazete, 25 Kasım 1926.

Bilgehan Gülsün, *Mevhibe*, Ankara, 1998.

Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Cumhuriyet Arşivi Belgeleri.

Dr. Duman, Doğan, "Cumhuriyet Baloları", *Toplumsal Tarih Dergisi*, sayı 37.

"Eğlence Hayatı", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, Cilt 3, İstanbul, 1994.

Gentizon Paul, *Mustafa Kemal ve Uyanan Doğu*, çev. Fethi Ülkü, Bilgi Y., 2001.

Keskin Yasemin, *İstanbul'da Eğlence Hayatı*, Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2006.

Karabıyık Barbarosoğlu, Fatma, *Moda Ve Zihniyet*, İstanbul, 2004.

Karaosmanoğlu, Yakup Kadri, *Ankara*, İnkilap Yayın Evi, İstanbul, 1982.

Sevimli Ay, C. 3, S. 4, Haziran 1926.

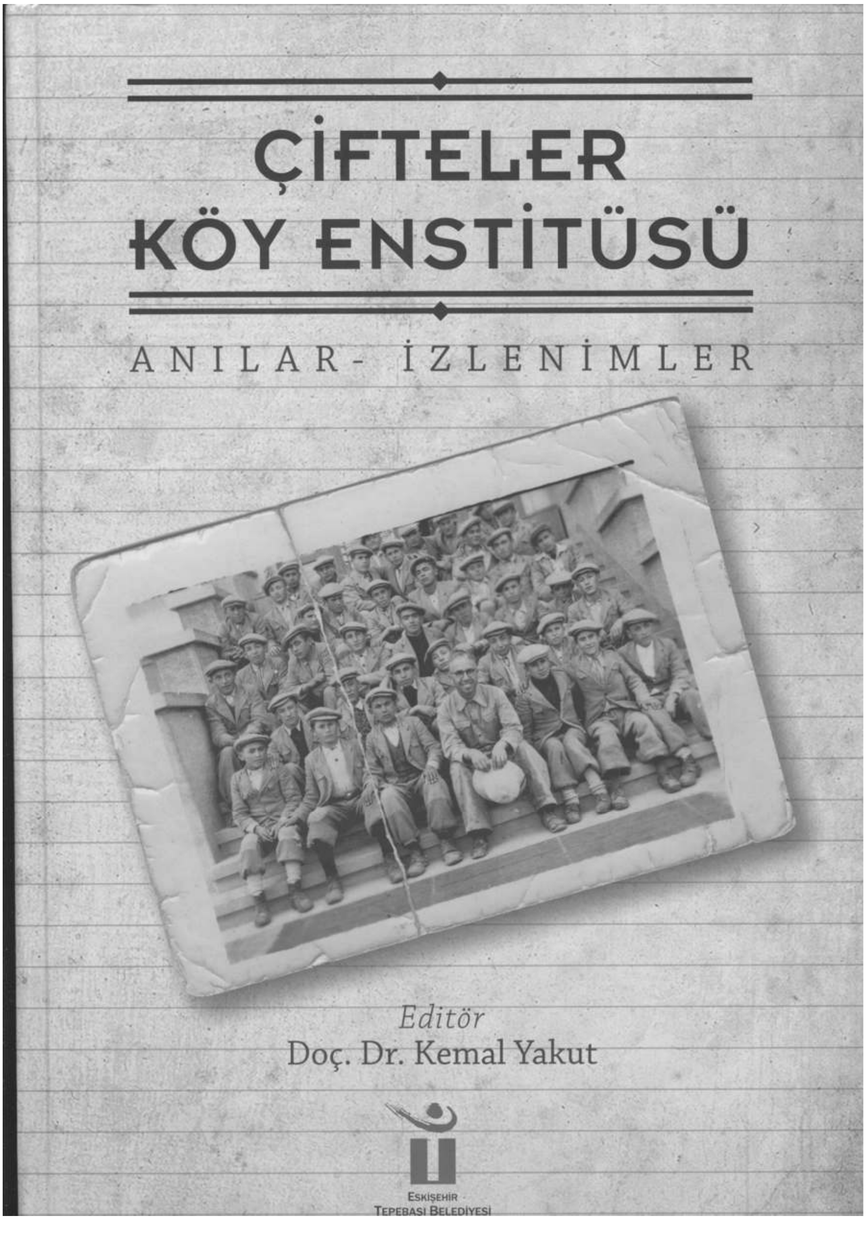
Öz: Osmanlı modernleşmesinin Cumhuriyet'le birlikte öne çıkarılan kadının toplumsal yaşama katılması yönündeki vurgusu, doğrudan Mustafa Kemal'in öncülük ettiği ve devlet kurumları özellikle eğitim kurumlarıyla desteklenen balolarla ortaya çıkar. Cumhuriyet baloları, bütün elitizm, taklitçilik ve yozlaşma eleştirilerine karşılık, kadının ve toplumsal yaşamda kadın-erkek birlikteliğinin aracı ve simgesi olmuştur.

Anahtar sözcükler: Modernleşme, Cumhuriyet, feminizm, Mustafa Kemal, balo, dans.

Republic Day Ballroom Ceremonies

Abstract: This article studies the Republican emphasis on women's participation on social life through Ballroom Ceremonies which were supported by the state institutions and education in the early years of Turkish Republic under the personal initiation of Mustafa Kemal. The article emphasizes that, despite the criticism of inherent elitism, uncritical adoption of western practices and also cultural corruption that were often attributed to these ceremonies, Republican Ballroom Ceremonies has become a symbol of the equality of men and women in social life.

Keywords: modernisation, Republic, feminism, Mustafa Kemal, ball, dance


ÇİFTELER
KÖY ENSTİTÜSÜ
ANILAR- İZLENİMLER
Editör
Doç. Dr. Kemal Yakut
ESKİŞEHİR
TEPEBAŞI BELEDİYESİ

KEBİKEÇ
Bibliyografya
(No: 33-38)

I. Yazar Soyadına Göre

Açıkyıldız Şengül, Birgül, "Cizre Kırmızı Medrese: Mimari, İktidar ve Tarih" , No: 38/2014, ss: 169-198.

Akagündüz, Ümüt; "1918-1928 Yılları Arasında Yayımlanan Kısa Ömürlü Osmanlıca Kadın Dergileri Hakkında Bir Değerlendirme", No: 34/2012, ss: 323-346.

Akagündüz, Ümüt; "Radyoculuğumuzun Cumhuriyet'in İlk Yıllarındaki Serüveni ve *Telsiz Mecmuası*", No: 37/2014, ss: 359-385.

Akgül, Çiğdem. "Merak ve Dedikoduda "Dişil"leşmek Erkekliğin Bir Ortaklığı mıdır? Evde Filminde Erkeklik Üzerine" , No: 38/2014, ss: 263-278.

Akın, Haydar, "Johannes Junius'un 24 Temmuz 1628 Tarihli Son Mektubu" , No: 38/2014, ss: 55-72.

Akşit, Elif E.; "Görünmezliğin Görünürlüğü ve Akşam Okulları", No: 36/2013, ss: 179-186.

Akşit, Elif E.: "Hasanoğlan'da Öğretmen, Liseli Bir Yahudi Kızı: Bella Eskenazi'yle Bir Görüşme", No: 36/2013, ss: 187-196.

Alçıtepe, Emine-Galip Alçıtepe; "Bitki İsimlerinin Türkçeleştirilmesine Dair Unutulan Bir Kitap: *Illustrated Polyglottic Dictionary of Plant Names*", No: 37/2014, ss: 209-215.

Alçıtepe, Galip: Bkz: Alçıtepe, Emine

Algül, Yağmur Meray, Yasemin Gökdağ ve Simge Koç, "Öznü-Göyye-Havet-Tiflis-Novosibirsk-Havet-Bulanık: Gökdağ Ailesinin 1880 (?)-1935 Yılları Arasındaki Yaşantıları, Sibirya'ya Sürgünü ve Türkiye'ye Zorunlu Göçü", No: 38/2014, 73-90.

Araz, Yahya; "Cariyeler, Efendiler ve Pusuda Bekleyenler: Osmanlı İstanbul'unda Hamile ve Çocuk Annesi Cariyeler Üzerine Düşünceler (1790-1880)", No: 37/2014, ss: 233-260.

Arı, Cemre, Merve Aslaner, Ilgın Balkan, Gizem Başpınar ve Şeyma Bayrak, "Cumhuriyet Baloları", No: 38/2014, ss: 307-315.

Aslantaş, Selim; "Sırbistan'da Mileta'nın İhtilali (1835)", No: 35/2013, ss: 21-32.

Atauz, Ayşe Devrim; "Haçlı Korsanlar: Saint Jean Şövalyeleri ve Akdeniz'de Haydutluk", No: 33/2012, ss: 205-230.

Aydın, Suavi-Murat Yağcı; "Sarıkeçililerin 'Eşkıyalığı' ve Konya Delibaş İsyanı Üzerine Değinmeler", No: 35/2013, ss: 59-112.

Badem, Candan; "Kars Vilayetine Ermeni Göçü (1878-1914)", No: 35/2013, ss: 151-168.

Balkan, Ilgın: Bkz: Arı, Cemre

Başpınar, Gizem: Bkz: Arı, Cemre

Bay, Abdullah; "Çocuklar, Hayırseverlik ve Hukuk: Hayırsever Osmanlılar ve Oğulları", No: 35/2013. ss: 213.

Bayrak, Şeyma: Bkz: Arı, Cemre

Bora, Tanıl; "İstanbul Erkek Lisesi ve Bizim Sınıf", No: 37/2014, ss: 97-101.

Bozkuş, Yıldız Deveci; "Arsen Yarman ve Ara Aginyan, *Sultan II. Mahmut ve Kazaz Artin Amira* (Surp Pırgiç Kültür Sanat Yayınları, 2013)", No: 35/2013, ss: 237-241.

Burçak, Berrak; "Sergüzeşt-i Tahsilimin Cild-i Evveli'nden Bir Sayfa: Uluslararası Öğretim, Pakistan Embassy International Study Group Ankara ve Lycée Français Charles De Gaulle Ankara", No: 37/2014, ss: 131-139.

Cassia, Paul sant; "Kıbrıs ve Diğer Akdeniz Toplumlarında Eşkıyalık, Efsane, Terör", (çev: Serkan Taş), No: 33/2012, ss: 271-296.

Çavuşoğlu, Rana; "Sağlık Meslek Lisesi Hemşireleri", No: 36/2013, ss: 167-177.

Çeğin, Güney ve Ümit Kurt, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Politik Şiddetin Tedrici Tekâmülü Dikey ve Yatay Mekanizmalar Hakkında Bir Çerçeveleme Denemesi", No: 38/2014, ss: 7-40.

Değirmenci, Tülün; "Sözleri Dinlensin, Tasviri İzlensin: Tulû'î'nin *Paşanâme*'si ve 17. Yüzyıldan Eşkıya Hikâyeleri", No: 33/2012, ss: 127-147.

Demirtaş, Ahmet; "Yok Edilen Tiyatro: Yeni Sahne", No: 35/2013, ss: 243-249.

Demiryürek, Mehmet; "Bir İhtisâb Resmi Çeşidi: Gerdek Resmi veya Resm-i Ruhsatiye", No: 37/2014, ss: 217-231.

Dündar, Fuat; "Şiddet, Milliyetçilik ve Hak İhlâli/Cürüm İstatistikleri: Osmanlı Örneği", No: 35/2013, ss: 7-20.

Emiroğlu, Çiğdem Önal; "Sıradan Bir Okul Hikayesi", No: 37/2014, ss: 167-172.

Emiroğlu, Kudret; "Çok Hayr ü Şer İşledik/Eşkıyalığa Giriş", No: 33/2012, ss: 7-20.

Ergül, Teoman; "Ege'de İşgal Bölgesinin Ortasında Düşmana Direnen 'Akıncılar'", No: 35/2013, ss: 113-134.

Ergül, Teoman; "Yetmiş Yıl Önce Başlayan İlk ve Orta Öğretim Sürecinden Akılda ve Fotoğraflarda Kalanlar", No: 36/2013, ss: 53-70.

Gökdağ, Yasemin: Bkz: Algül, Yağmur Meray

Gözel Durmaz, Oya, "Tehcir ve Ermeni Nüfusu Tartışmasına Bir Katkı: Kayseri Sancağı (1915)", No: 38/2014, ss: 107-131.

Gratien, Chris; "Osmanlı Talebelerinden Mektuplar ve Alternatif Eğitim Hikâyeleri", (çev: Ekin Uşşaklı), No: 37/2014, ss: 7-18.

Güler, Cafer; "Tevfik Sağlam'ın İki Mektubu ve Bir Rapor Işığında 1933 Üniversite Refomu", No: 34/2012, ss: 321.

Günel, İrfan Sevinç; "Pulur Köy Enstitüsü", No: 37/2014, ss: 79-86.

Gürdal, Ayça Demir; "Zorbalar, Kurbanlar ve Çocukluk İmgeleri", No: 37/2014, ss: 183-208.

Gürkan, Emrah Safa; "Batı Akdeniz'de Osmanlı Korsanlığı ve Gaza Meselesi", No: 33/2012, ss: 173-204.

Işıksel, Güneş; "16. Yüzyılın İkinci yarısında Osmanlı-Safevi Sınırında Eşkıyalar: Bir Çözümleme Denemesi", No: 33/2012, ss: 35-48.

Kaliber, Alper; "Bir Sonbahar Hikayesi: Körler Okulu Yıllarım", No: 36/2013, ss: 155-166.

Karagedikli, Gürer; "'Altın Çağ' ile Modern Dönem Arasında Osmanlı Yahudileri: Edirne Yahudi Cemaati Örneği (1680-1750)", No: 37/2014, ss: 305-336.

Karagöz, Fatma Gül; "Her Anını Eksiksiz Dün Gibi Hatırlar mıyım? Kadıköy Saint Joseph Lisesi'ndeki 8 Yılım", No: 37/2014, ss: 141-160.

Karagöz-Kızılca, Gül; "'Bu Mülke Gazeteler Fena Hizmet Etmedi'/Mâli Kriz Günlerinde *İbret* Gözünden Babıâli, Osmanlı Halkı ve Avrupa Emperyalizmi", No: 33/2012, ss: 339- 352.

Kaya, Gökhan; "Millet-i Müsellâha'dan Mekteb-i Müsellâha'ya Erken Cumhuriyet Döneminde Yazılan Bir Risalede Mekteb, Maârif ve Militarizm", No: 36/2013, ss: 37-52.

Kılıç, Rüya, "Türkiye'de Frenginin Tarihi", No: 38/2014, ss: 291-305.

Kınlı, Onur; "*Kafadaki Az Biraz Kurşunun Kimseye Zararı Olmaz*", No: 34/2012, ss: 201-208.

Kocabaşoğlu, Uygur; "Bir Varmış Bir Yokmuş: Talas Amerikan Koleji", No: 36/2013, ss: 105-119.

Kocabaşoğlu, Uygur; "Cyrus Hamlin: Misyoner, Eğitimci, Müteşebbis", No: 36/2013, ss: 83-103.

Koç, Simge: Bkz: Algül, Yağmur Meray

Koçak, Birgül; "Uluslararası Oryantalistler Kongreleri (1873-1972) Üzerine Bir Değerlendirme", No: 34/2012, ss: 257-294.

Koliopoulos, John S.; "Osmanlı İmparatorluğu'nun Yunan Topraklarında Eşkıyalık ve Ayaklanmalar/1853-1908", (çev: Seda Erkoç-Neslihan Demirkol), No: 33/2012, ss: 251-270.

Korkmaz, Şerif; "Âsi ve Eşkıya: Delilbaşı Kadıkıran Mehmed Ağa/1825-1834", No: 33/2012, ss: 149-171.

Köremezli, İbrahim; "James J. Reid, *Crisis of the Ottoman Empire: Prelude to Collapse 1839-1878*, (Stuttgard, 2000)", No: 35/2013, ss: 55-58.

Köremezli, İbrahim; "Tuna'da Savaş, Osmanlı Ordusu ve Yerel Halk (1853-1856)", No: 35/2013, ss: 33-53.

Kurt, Ümit: Bkz: Çeğin, Güney

"Maarif Nazırı Ali Kemal'den İttihatçıların Maarif Nezareti'nden Temizlenmesini Emreden Resmi Tebliğ", No: 37/2014, ss: 388-389.

Maksudyan, Nazan; "Amerikan Kaynaklarında Merzifon Anadolu Koleji'nin Kısa Tarihçesi", No: 36/2013, ss: 131-153.

Maksudyan, Nazan; "*Evli Evine, Köylü Köyüne, Evi Olmayan?* Osmanlı Kent Reformu ve Şehirlerde İstenmeyen Çocuklar", No: 34/2012, ss: 159-183.

Merve Aslaner: Bkz: Arı, Cemre

Okay, Adil, "'Görülmüştür' damgalı mektuplar" , No: 38/2014, ss: 41-54.

Öner, Onur; "İskender Goçe'nin İstintâknâmesi: Pindus Dağları'nda Bir Eşkıyanın İzini Sürerken". No: 34/2012, ss: 25-40.

Özcan, Ahmet; "Eşkıyanın 'Adi' Şiddetinin Siyasallığı ve Yasa Yapıcı Mirası", No: 34/2012, ss: 7-23.

Özdiş, Hamdi; "1970'lerde Tuzluçayır'da Öğrenci Olmak", No: 37/2014, ss: 123-130.

Özdiş, Hamdi; "Efsaneler, Gerçekler ve Yerel Siyaset Pratiği: 'Eşkıya Micanoğlu Hüseyin'", No: 34/2012, ss: 61-83.

Özdiş, Hamdi; "Micanoğlu'na Zeyldir", No: 35/2013, ss: 135-142.

Özel, Oktay; "Eğer ki Kâbil ise Bizleri Kat'iyyen Merak İtmeyin", No: 33/2012, ss: 311-322.

Özel, Oktay; "O İnce Çizgi: Osmanlı Son Dönemi Pratiğinde Eşkıyalıkla Kahramanlık Arasında Salınanlar", No: 34/2012, ss: 107-138.

Özer, Feyyaz; "Okul İçinde Hayat, Hayat İçinde Okul", No: 37/2014, ss: 115-121.

Peirce, Leslie; "İnsan Kaçırmanın Namuslu ve Namussuz Halleri: Osmanlı Dünyasında Hükümdarlar, Eşkıyalar ve Kahramanlar", (çev: Neslihan Demirkol), No: 34/2012, ss: 41-60.

Safi, Polat; "Üç Tarz-ı Çete", No: 34/2012, ss: 85-105.

Sancaktaroğlu Bozkurt, Sinem, "Sömürgecilik Sonrası Dönem Eserlerinin Türkçeye Çevrilmesinde Tercih Edilebilecek Yöntemler: *Things Fall Apart* Adlı Eserin Türkçe Çevirilerinin Karşılaştırmalı Analizi" , No: 38/2014, ss: 241-261.

Sheridan, R. Aslıhan Aksoy; "Celaliler/Eşkıyalar: Gayesiz Asiler miyiz ki Hepimiz Biz?", no: 33/2012, ss: 111-126.

Soileau, Dilek Kızıldağ; "Belgelerdeki mi, Belleklerdeki mi: Hangi Seyid Rıza", No: 36/2013, ss: 7-36.

Sönmez, Ahmet; "Ankara Gazeteciliği ve Parlamento Muhabirliği Hakkında Taraflı Bir Yorum", No: 37/2014, ss: 337-357.

Sönmez, Erdem; "Celâliler ve Üç Evliya Çelebi", No: 33/2012, ss: 87-110.

"Şâkî Ârif", No: 35/2013, ss: 254-255.

Şakul, Kahraman; "Adriyatik'de Yakobinler: Mehmed şakir Efendi'nin 'Takrir-Gûne' Tahriri", No: 33/2012, ss: 231-249.

Şengül, Serdar; "Cizre Kırmızı Medrese Bağlamında Tarih, Kimlik, Hafıza Oluşumu", No: 37/2014, ss: 57-78.

Tamer, Aytül; "Türkiye Komünist Gençler Birliği'nden Simalar", No: 33/2012, ss: 323-338.

Tamur, Erman; "İyi Öğretmen, İyi İnsan: Şükrü Kapucu", No: 36/2013, ss: 71-82.

Tanyer, Turan; "İlkokul Yılları", No: 37/2014, ss: 87-96.

Tanyer, Turan; "1950'li yıllarda Türk Sineması'nın Efeleri", No: 34/2012, ss: 209-225.

Teksoy, Gülizar Beril; "Grup Toplantı Tutanaklarında Demokrat Parti", No: 36/2013, ss: 211-227.

Türkoğlu, Ömer , "Mühür Yiyen Fareler ya da Ankaralının Rakı ile Sınavı" , No: 38/2014, ss: 227-240.

Türkoğlu, Ömer; "Türk ve Türkçü Bir Muallimin İhbar Mektubu (1925)", No: 33/2012, ss: 305-310.

Türközü, Rahime Kızıltaşoğlu; "Devlet Parasız Yatılı", No: 37/2014, ss: 161-166.

Usta, Onur; "Celâliliğin Türkmen Cephesi: 17. Yüzyıl Anadolu Kırsalında Türkmen Voyvodası ve Türkmenler", No: 33/2012, ss: 49-85.

Uyanık, Ercan; "II. Abdülhamit ile Amerikan Protestan Misyonerlerinin Eğitim Mücadelesi: Amerika'ya Kaçırılan Nusayri Kızlar", No: 37/2914, ss: 35-56.

Uygun, İsmail; "Devlet Anlatılmaz, Tecrübe Edilir: Merhamet Tüccarı Olarak Devlet ve Başbakanlık Manisa Vakıflar Öğrenci Yurdu", No: 36/2013, ss: 197-210.

Ülker, Erol; "Mayıs 1920 Tramvay Grevi, Türkiye Sosyalist Fırkası ve İşçi Hareketi Üzerine Bir Değerlendirme", No: 36/2013, ss: 243-257.

Ünsal, Süha; "Balkiraz Bağları'ndan Başkent Lisesi", No: 37/2014, ss: 103-113.

Varlık, [M]. Bülent; "Ata Çelebi ve *Akın* Gazetesi (1944-1946) Üzerine Notlar", No: 34/2012, ss: 241-256.

Varlık, M. Bülent; "*Dil, Edebiyat, Tarih Araştırmaları [Dergisi]*", No: 36/2013, ss: 229-231.

Varlık, M. Bülent; "Emek Hareketi Tarihinin Kaynağı Olarak Yerel Basın", No: 37/214, ss: 293-304.

Varlık, M. Bülent; "İngiliz Subay Fred Burnaby'nin Anadolu Mutfağı Üzerine Gözlemleri", No: 33/2012, ss: 297-303.

Varlık, M. Bülent; "Nail Çakırhan ve *Kervan* Dergisi Üzerine Notlar", No: 36/2013, ss: 233-242.

Varlık, M. Bülent; "Türkiye Halk İştirakiyun Fırkası Üyesi Behram Lütfi'nin Çorum Yılları", No: 35/2013, ss: 215-236.

Varlık, M. Bülent, "*Yığın*", No: 38/2014, ss: 199-226.

Yağcı, Murat: Bkz: Aydın, Suavi

Yakın, Orhun; "Eşkıya Şikago'ya Hükümdar Olmaz: Neo-Sosyal Eşkıyalar Olarak Cazcı Kardeşler", No: 34/2012, ss: 227-240.

Yakut, Esra; "II. Meşrutiyet Dönemi'nde Mekteplerde Dinî Eğitim", No: 37/2014, ss: 19-34.

Yakut, Esra; "Osmanlı Hukukunda Bir Suç Olarak Eşkıyalık ve Cezalandırılması", No: 33/2012, ss: 21-34.

Yakut, Kemal, "20. Yüzyıl Girerken Devlet ve Dersim", No: 38/2014, ss: 91-106.

Yakut, Kemal; "II. Dünya Savaşı'ndan Sonra Sovyetler Birliği'nin Türkiye'ye Yönelik Talepleri ve Türk Basınının Tutumu", No: 35/2013, ss: 169-186.

Yakut, Kemal; "Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Eşkıyalığın Önlenmesine İlişkin Düzenlemeler", No: 34/2012, ss: 139-157.

Yarman, Arsen; "Eğin (Agn) Ermenileri-I", No: 37/2014, ss: 261-291.

Yarman, Arsen, "Eğin (Agn) Ermenileri–II", No: 38/2014, ss: 133-168.

Yasa, Alparslan; "Türkçeye Robinson Tercümeleri", No: 33/2012, ss: 353-421.

Yavuz, Ayşe Duygu; "1990'lı Yıllardan 2000'lere Süregiden Eğitilme Sürecinin Benlik İnşasında Yol Açtığı Hasarlar", No: 37/2014, ss: 173-182.

Yeni, Harun; "Hangi Yörük? 16. Yüzyıl Batı Trakya'sında Yörüklüğün Halleri Üzerine Bazı Notlar", No: 35/2013, ss: 143-149.

Yenişehirlioğlu, Filiz Çalışlar; "Arnavutköy Amerikan Kız Koleji", No: 36/2013, ss: 121-130.

Yetiş, Erman Örsan."Türkiye'de Kimyasal Hadımın Olağanüstü Hali ve Moleküler Biyopolitika", No: 38/2014, ss: 279-289.

Yüksel, Ahmet; "Türkiye'de Tütüncülerin Kaçakçılaşma Sürecinde Kolculuğun Baskısını İki Kolcunun Tercüme-i Hâlinden Anlama Denemesi", No: 34/2012, ss: 185-199.

II. Dergi Sayılarına Göre

No: 33/2012

Emiroğlu, Kudret; "Çok Hayr ü Şer İşledik/Eşkıyalığa Giriş", No: 33/2012, ss: 7-20.

Yakut, Esra; "Osmanlı Hukukunda Bir Suç Olarak Eşkıyalık ve Cezalandırılması", No: 33/2012, ss: 21-34.

Işıksel, Güneş; "16. Yüzyılın İkinci yarısında Osmanlı-Safevi Sınırında Eşkıyalar: Bir Çözümleme Denemesi", No: 33/2012, ss: 35-48.

Usta, Onur; "Celâliliğin Türkmen Cephesi: 17. Yüzyıl Anadolu Kırsalında Türkmen Voyvodası ve Türkmenler", No: 33/2012, ss: 49-85.

Sönmez, Erdem; "Celâliler ve Üç Evliya Çelebi", No: 33/2012, ss: 87-110.

Sheridan, R. Aslıhan Aksoy; "Celaliler/Eşkıyalar: Gayesiz Asiler miyiz ki Hepimiz Biz?", no: 33/2012, ss: 111-126.

Değirmenci, Tülün; "Sözleri Dinlensin, Tasviri İzlensin: Tulû'î'nin *Paşanâme*'si ve 17. Yüzyıldan Eşkıya Hikâyeleri", No: 33/2012, ss: 127-147.

Korkmaz, Şerif; "Âsi ve Eşkıya: Delilbaşı Kadıkıran Mehmed Ağa/1825-1834", No: 33/2012, ss: 149-171.

Gürkan, Emrah Safa; "Batı Akdeniz'de Osmanlı Korsanlığı ve Gaza Meselesi", No: 33/2012, ss: 173-204.

Atauz, Ayşe Devrim; "Haçlı Korsanlar: Saint Jean Şövalyeleri ve Akdeniz'de Haydutluk", No: 33/2012, ss: 205-230.

Şakul, Kahraman; "Adriyatik'de Yakobinler: Mehmed şakir Efendi'nin 'Takrir-Gûne' Tahriri", No: 33/2012, ss: 231-249.

Koliopoulos, John S.; "Osmanlı İmparatorluğu'nun Yunan Topraklarında Eşkıyalık ve Ayaklanmalar/1853-1908", (çev: Seda Erkoç-Neslihan Demirkol), No: 33/2012, ss: 251-270.

Cassia, Paul sant; "Kıbrıs ve Diğer Akdeniz Toplumlarında Eşkıyalık, Efsane, Terör", (çev: Serkan Taş), No: 33/2012, ss: 271-296.

Varlık, M. Bülent; "İngiliz Subay Fred Burnaby'nin Anadolu Mutfağı Üzerine Gözlemleri", No: 33/2012, ss: 297-303.

Türkoğlu, Ömer; "Türk ve Türkçü Bir Muallimin İhbar Mektubu (1925)", No: 33/2012, ss: 305-310.

Özel, Oktay; "Eğer ki Kâbil ise Bizleri Kat'iyyen Merak İtmeyin", No: 33/2012, ss: 311-322.

Tamer, Aytül; "Türkiye Komünist Gençler Birliği'nden Simalar", No: 33/2012, ss: 323-338.

Karagöz-Kızılca, Gül; "'Bu Mülke Gazeteler Fena Hizmet Etmedi'/Mâli Kriz Günlerinde *İbret* Gözünden Babıâli, Osmanlı Halkı ve Avrupa Emperyalizmi", No: 33/2012, ss: 339- 352.

Yasa, Alparslan; "Türkçeye Robinson Tercümeleri", No: 33/2012, ss: 353-421.

No: 34/2012

Özcan, Ahmet; "Eşkıyanın 'Adi' Şiddetinin Siyasallığı ve Yasa Yapıcı Mirası", No: 34/2012, ss: 7-23.

Öner, Onur; "İskender Goçe'nin İstintâknâmesi: Pindus Dağları'nda Bir Eşkıyanın İzini Sürerken". No: 34/2012, ss: 25-40.

Peirce, Leslie; "İnsan Kaçırmanın Namuslu ve Namussuz Halleri: Osmanlı Dünyasında Hükümdarlar, Eşkıyalar ve Kahramanlar", (çev: Neslihan Demirkol), No: 34/2012, ss: 41-60.

Özdiş, Hamdi; "Efsaneler, Gerçekler ve Yerel Siyaset Pratiği: 'Eşkıya Micanoğlu Hüseyin'", No: 34/2012, ss: 61-83.

Safi, Polat; "Üç Tarz-ı Çete", No: 34/2012, ss: 85-105.

Özel, Oktay; "O İnce Çizgi: Osmanlı Son Dönemi Pratiğinde Eşkıyalıkla Kahramanlık Arasında Salınanlar", No: 34/2012, ss: 107-138.

Yakut, Kemal; "Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Eşkıyalığın Önlenmesine İlişkin Düzenlemeler", No: 34/2012, ss: 139-157.

Maksudyan, Nazan; "*Evli Evine, Köylü Köyüne, Evi Olmayan?* Osmanlı Kent Reformu ve Şehirlerde İstenmeyen Çocuklar", No: 34/2012, ss: 159-183.

Yüksel, Ahmet; "Türkiye'de Tütüncülerin Kaçakçılaşma Sürecinde Kolculuğun Baskısını İki Kolcunun Tercüme-i Hâlinden Anlama Denemesi", No: 34/2012, ss: 185-199.

Kınlı, Onur; "*'Kafadaki Az Biraz Kurşunun Kimseye Zararı Olmaz'*", No: 34/2012, ss: 201-208.

Tanyer, Turan; "1950'li yıllarda Türk Sineması'nın Efeleri", No: 34/2012, ss: 209-225.

Yakın, Orhun; "Eşkıya Şikago'ya Hükümdar Olmaz: Neo-Sosyal Eşkıyalar Olarak Cazcı Kardeşler", No: 34/2012, ss: 227-240.

Varlık, [M]. Bülent; "Ata Çelebi ve *Akın* Gazetesi (1944-1946) Üzerine Notlar", No: 34/2012, ss: 241-256.

Koçak, Birgül; "Uluslararası Oryantalistler Kongreleri (1873-1972) Üzerine Bir Değerlendirme", No: 34/2012, ss: 257-294.

Güler, Cafer; "Tevfik Sağlam'ın İki Mektubu ve Bir Rapor Işığında 1933 Üniversite Refomu", No: 34/2012, ss: 321.

Akagündüz, Ümüt; "1918-1928 Yılları Arasında Yayımlanan Kısa Ömürlü Osmanlıca Kadın Dergileri Hakkında Bir Değerlendirme", No: 34/2012, ss: 323-346.

No: 35/2013

Dündar, Fuat; "Şiddet, Milliyetçilik ve Hak İhlâli/Cürüm İstatistikleri: Osmanlı Örneği", No: 35/2013, ss: 7-20.

Aslantaş, Selim; "Sırbistan'da Mileta'nın İhtilali (1835)", No: 35/2013, ss: 21-32.

Köremezli, İbrahim; "Tuna'da Savaş, Osmanlı Ordusu ve Yerel Halk (1853-1856)", No: 35/2013, ss: 33-53.

Köremezli, İbrahim; "James J. Reid, *Crisis of the Ottoman Empire: Prelude to Collapse 1839-1878*, (Stuttgard, 2000)", No: 35/2013, ss: 55-58.

Aydın, Suavi-Murat Yağcı; "Sarıkeçililerin 'Eşkıyalığı' ve Konya Delibaş İsyanı Üzerine Değinmeler", No: 35/2013, ss: 59-112.

Ergül, Teoman; "Ege'de İşgal Bölgesinin Ortasında Düşmana Direnen 'Akıncılar'", No: 35/2013, ss: 113-134.

Özdiş, Hamdi; "Micanoğlu'na Zeyldir", No: 35/2013, ss: 135-142.

Yeni, Harun; "Hangi Yörük? 16. Yüzyıl Batı Trakya'sında Yörüklüğün Halleri Üzerine Bazı Notlar", No: 35/2013, ss: 143-149.

Badem, Candan; "Kars Vilayetine Ermeni Göçü (1878-1914)", No: 35/2013, ss: 151-168.

Yakut, Kemal; "II. Dünya Savaşı'ndan Sonra Sovyetler Birliği'nin Türkiye'ye Yönelik Talepleri ve Türk Basınının Tutumu", No: 35/2013, ss: 169-186.

Bay, Abdullah; "Çocuklar, Hayırseverlik ve Hukuk: Hayırsever Osmanlılar ve Oğulları", No: 35/2013. ss: 213.

Varlık, M. Bülent; "Türkiye Halk İştirakiyun Fırkası Üyesi Behram Lütfi'nin Çorum Yılları", No: 35/2013, ss: 215-236.

Bozkuş, Yıldız Deveci; "Arsen Yarman ve Ara Aginyan, *Sultan II. Mahmut ve Kazaz Artin Amira* (Surp Pırgiç Kültür Sanat Yayınları, 2013)", No: 35/2013, ss: 237-241.

Demirtaş, Ahmet; "Yok Edilen Tiyatro: Yeni Sahne", No: 35/2013, ss: 243-249.

"Şâkî Ârif", No: 35/2013, ss: 254-255.

No: 36/2013

Soileau, Dilek Kızıldağ; "Belgelerdeki mi, Belleklerdeki mi: Hangi Seyid Rıza", No: 36/2013, ss: 7-36.

Kaya, Gökhan; "Millet-i Müsellâha'dan Mekteb-i Müsellâha'ya Erken Cumhuriyet Döneminde Yazılan Bir Risalede Mekteb, Maârif ve Militarizm", No: 36/2013, ss: 37-52.

Ergül, Teoman; "Yetmiş Yıl Önce Başlayan İlk ve Orta Öğretim Sürecinden Akılda ve Fotoğraflarda Kalanlar", No: 36/2013, ss: 53-70.

Tamur, Erman; "İyi Öğretmen, İyi İnsan: Şükrü Kapucu", No: 36/2013, ss: 71-82.

Kocabaşoğlu, Uygur; "Cyrus Hamlin: Misyoner, Eğitimci, Müteşebbis", No: 36/2013, ss: 83-103.

Kocabaşoğlu, Uygur; "Bir Varmış Bir Yokmuş: Talas Amerikan Koleji", No: 36/2013, ss: 105-119.

Yenişehirlioğlu, Filiz Çalışlar; "Arnavutköy Amerikan Kız Koleji", No: 36/2013, ss: 121-130.

Maksudyan, Nazan; "Amerikan Kaynaklarında Merzifon Anadolu Koleji'nin Kısa Tarihçesi", No: 36/2013, ss: 131-153.

Kaliber, Alper; "Bir Sonbahar Hikayesi: Körler Okulu Yıllarım", No: 36/2013, ss: 155-166.

Çavuşoğlu, Rana; "Sağlık Meslek Lisesi Hemşireleri", No: 36/2013, ss: 167-177.

Akşit, Elif E.; "Görünmezliğin Görünürlüğü ve Akşam Okulları", No: 36/2013, ss: 179-186.

Akşit, Elif E.: "Hasanoğlan'da Öğretmen, Liseli Bir Yahudi Kızı: Bella Eskenazi'yle Bir Görüşme", No: 36/2013, ss: 187-196.

Uygun, İsmail; "Devlet Anlatılmaz, Tecrübe Edilir: Merhamet Tüccarı Olarak Devlet ve Başbakanlık Manisa Vakıflar Öğrenci Yurdu", No: 36/2013, ss: 197-210.

Teksoy, Gülizar Beril; "Grup Toplantı Tutanaklarında Demokrat Parti", No: 36/2013, ss: 211-227.

Varlık, M. Bülent; "*Dil, Edebiyat, Tarih Araştırmaları [Dergisi]*", No: 36/2013, ss: 229-231.

Varlık, M. Bülent; "Nail Çakırhan ve *Kervan* Dergisi Üzerine Notlar", No: 36/2013, ss: 233-242.

Ülker, Erol; "Mayıs 1920 Tramvay Grevi, Türkiye Sosyalist Fırkası ve İşçi Hareketi Üzerine Bir Değerlendirme", No: 36/2013, ss: 243-257.

No: 37/2014

Gratien, Chris; "Osmanlı Talebelerinden Mektuplar ve Alternatif Eğitim Hikâyeleri", (çev: Ekin Uşşaklı), No: 37/2014, ss: 7-18.

Yakut, Esra; "II. Meşrutiyet Dönemi'nde Mekteplerde Dinî Eğitim", No: 37/2014, ss: 19-34.

Uyanık, Ercan; "II. Abdülhamit ile Amerikan Protestan Misyonerlerinin Eğitim Mücadelesi: Amerika'ya Kaçırılan Nusayri Kızlar", No: 37/2914, ss: 35-56.

Şengül, Serdar; "Cizre Kırmızı Medrese Bağlamında Tarih, Kimlik, Hafıza Oluşumu", No: 37/2014, ss: 57-78.

Günel, İrfan Sevinç; "Pulur Köy Enstitüsü", No: 37/2014, ss: 79-86.

Tanyer, Turan; "İlkokul Yılları", No: 37/2014, ss: 87-96.

Bora, Tanıl; "İstanbul Erkek Lisesi ve Bizim Sınıf", No: 37/2014, ss: 97-101.

Ünsal, Süha; "Balkiraz Bağları'ndan Başkent Lisesi", No: 37/2014, ss: 103-113.

Özer, Feyyaz; "Okul İçinde Hayat, Hayat İçinde Okul", No: 37/2014, ss: 115-121.

Özdiş, Hamdi; "1970'lerde Tuzluçayır'da Öğrenci Olmak", No: 37/2014, ss: 123-130.

Burçak, Berrak; "Sergüzeşt-i Tahsilimin Cild-i Evveli'nden Bir Sayfa: Uluslararası Öğretim, Pakistan Embassy International Study Group Ankara ve Lycée Français Charles De Gaulle Ankara", No: 37/2014, ss: 131-139.

Karagöz, Fatma Gül; "Her Anını Eksiksiz Dün Gibi Hatırlar mıyım? Kadıköy Saint Joseph Lisesi'ndeki 8 Yılım", No: 37/2014, ss: 141-160.

Türközü, Rahime Kızıltaşoğlu; "Devlet Parasız Yatılı", No: 37/2014, ss: 161-166.

Emiroğlu, Çiğdem Önal; "Sıradan Bir Okul Hikayesi", No: 37/2014, ss: 167-172.

Yavuz, Ayşe Duygu; "1990'lı Yıllardan 2000'lere Süregiden Eğitilme Sürecinin Benlik İnşasında Yol Açtığı Hasarlar", No: 37/2014, ss: 173-182.

Gürdal, Ayça Demir; "Zorbalar, Kurbanlar ve Çocukluk İmgeleri", No: 37/2014, ss: 183-208.

Alçıtepe, Emine-Galip Alçıtepe; "Bitki İsimlerinin Türkçeleştirilmesine Dair Unutulan Bir Kitap: *Illustrated Polyglottic Dictionary of Plant Names*", No: 37/2014, ss: 209-215.

Demiryürek, Mehmet; "Bir İhtisâb Resmi Çeşidi: Gerdek Resmi veya Resm-i Ruhsatiye", No: 37/2014, ss: 217-231.

Araz, Yahya; "Cariyeler, Efendiler ve Pusuda Bekleyenler: Osmanlı İstanbul'unda Hamile ve Çocuk Annesi Cariyeler Üzerine Düşünceler (1790-1880)", No: 37/2014, ss: 233-260.

Yarman, Arsen; "Eğin (Agn) Ermenileri-I", No: 37/2014, ss: 261-291.

Varlık, M. Bülent; "Emek Hareketi Tarihinin Kaynağı Olarak Yerel Basın", No: 37/214, ss: 293-304.

Karagedikli, Gürer; "'Altın Çağ' ile Modern Dönem Arasında Osmanlı Yahudileri: Edirne Yahudi Cemaati Örneği (1680-1750)", No: 37/2014, ss: 305-336.

Sönmez, Ahmet; "Ankara Gazeteciliği ve Parlamento Muhabirliği Hakkında Taraflı Bir Yorum", No: 37/2014, ss: 337-357.

Akagündüz, Ümüt; "Radyoculuğumuzun Cumhuriyet'in İlk Yıllarındaki Serüveni ve *Telsiz Mecmuası*", No: 37/2014, ss: 359-385.

"Maarif Nazırı Ali Kemal'den İttihatçıların Maarif Nezareti'nden Temizlenmesini Emreden Resmi Tebliğ", No: 37/2014, ss: 388-389.

No: 38/2014

Çeğin, Güney ve Ümit Kurt, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Politik Şiddetin Tedrici Tekâmülü Dikey ve Yatay Mekanizmalar Hakkında Bir Çerçeveleme Denemesi", No: 38/2014, ss: 7-40.

Okay, Adil, "'Görülmüştür' damgalı mektuplar" , No: 38/2014, ss: 41-54.

Akın, Haydar, "Johannes Junius'un 24 Temmuz 1628 Tarihli Son Mektubu" , No: 38/2014, ss: 55-72.

Meray Algül, Yağmur, Yasemin Gökdağ ve Simge Koç, "Öznü-Göyye-Havet-Tiflis-Novosibirsk-Havet-Bulanık: Gökdağ Ailesinin 1880 (?)-1935 Yılları Arasındaki Yaşantıları, Sibirya'ya Sürgünü ve Türkiye'ye Zorunlu Göçü", No: 38/2014, 73-90.

Yakut, Kemal, "20. Yüzyıl Girerken Devlet ve Dersim", No: 38/2014, ss: 91-106.

Gözel Durmaz, Oya, "Tehcir ve Ermeni Nüfusu Tartışmasına Bir Katkı: Kayseri Sancağı (1915)", No: 38/2014, ss: 107-131.

Yarman, Arsen, "Eğin (Agn) Ermenileri–II", No: 38/2014, ss: 133-168.

Açıkyıldız Şengül, Birgül, "Cizre Kırmızı Medrese: Mimari, İktidar ve Tarih" , No: 38/2014, ss: 169-198.

Varlık, M. Bülent, "*Yığın*", No: 38/2014, ss: 199-226.

Türkoğlu, Ömer , "Mühür Yiyen Fareler ya da Ankaralının Rakı ile Sınavı" , No: 38/2014, ss: 227-240.

Sancaktaroğlu Bozkurt, Sinem, "Sömürgecilik Sonrası Dönem Eserlerinin Türkçeye Çevrilmesinde Tercih Edilebilecek Yöntemler: *Things Fall Apart* Adlı Eserin Türkçe Çevirilerinin Karşılaştırmalı Analizi" , No: 38/2014, ss: 241-261.

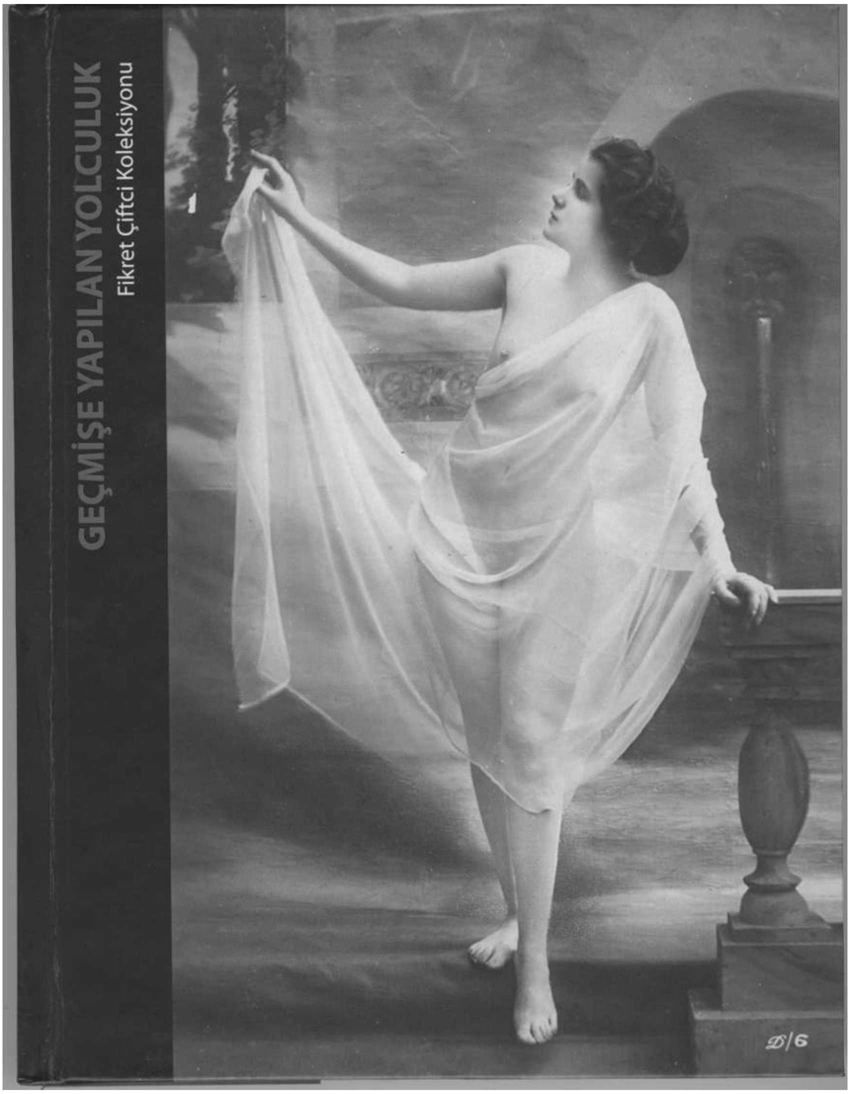
Akgül, Çiğdem. "Merak ve Dedikoduda "Dişil"leşmek Erkekliğin Bir Ortaklığı mıdır? Evde Filminde Erkeklik Üzerine" , No: 38/2014, ss: 263-278.

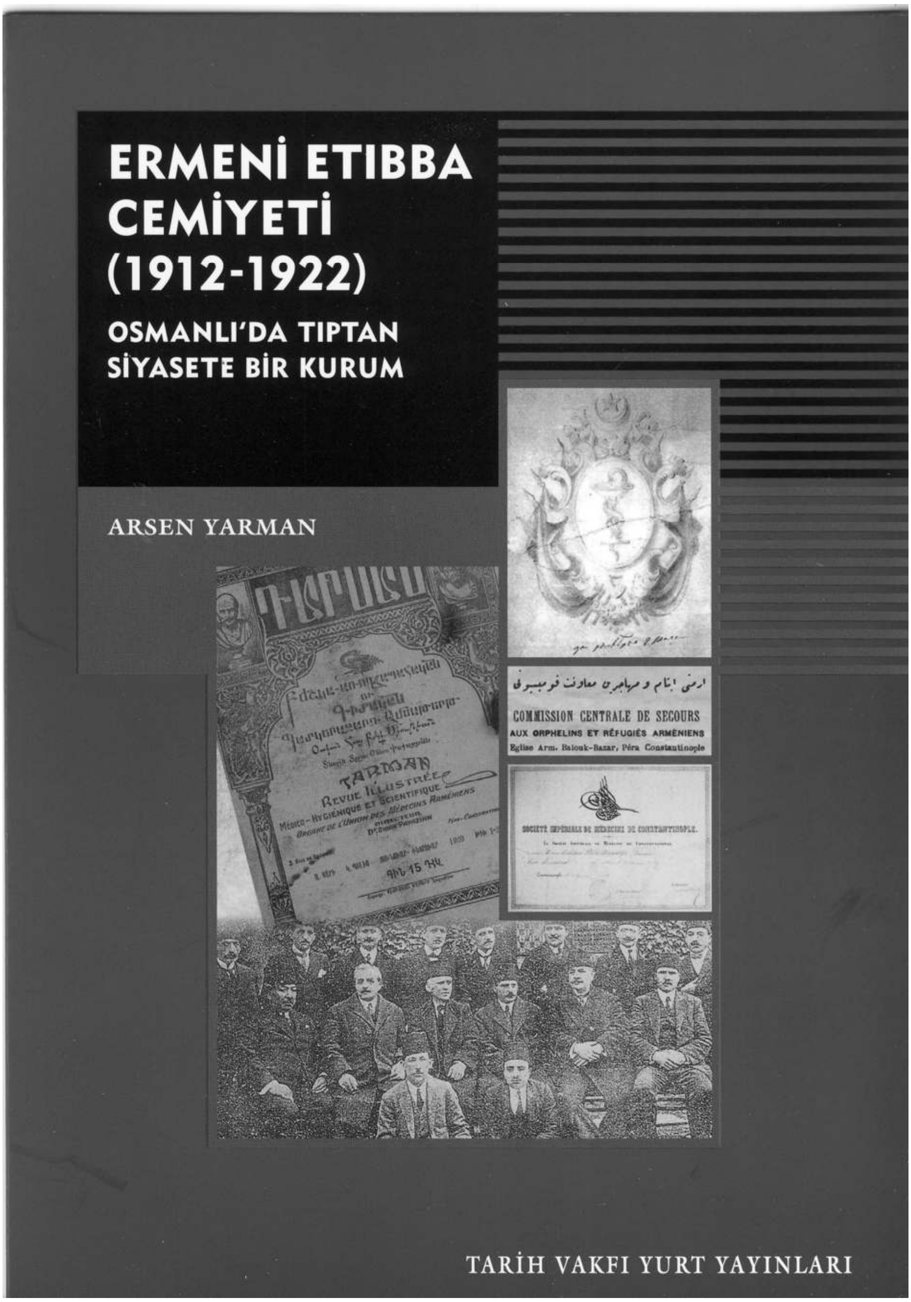
Yetiş, Erman Örsan."Türkiye'de Kimyasal Hadımın Olağanüstü Hali ve Moleküler Biyopolitika", No: 38/2014, ss: 279-289.

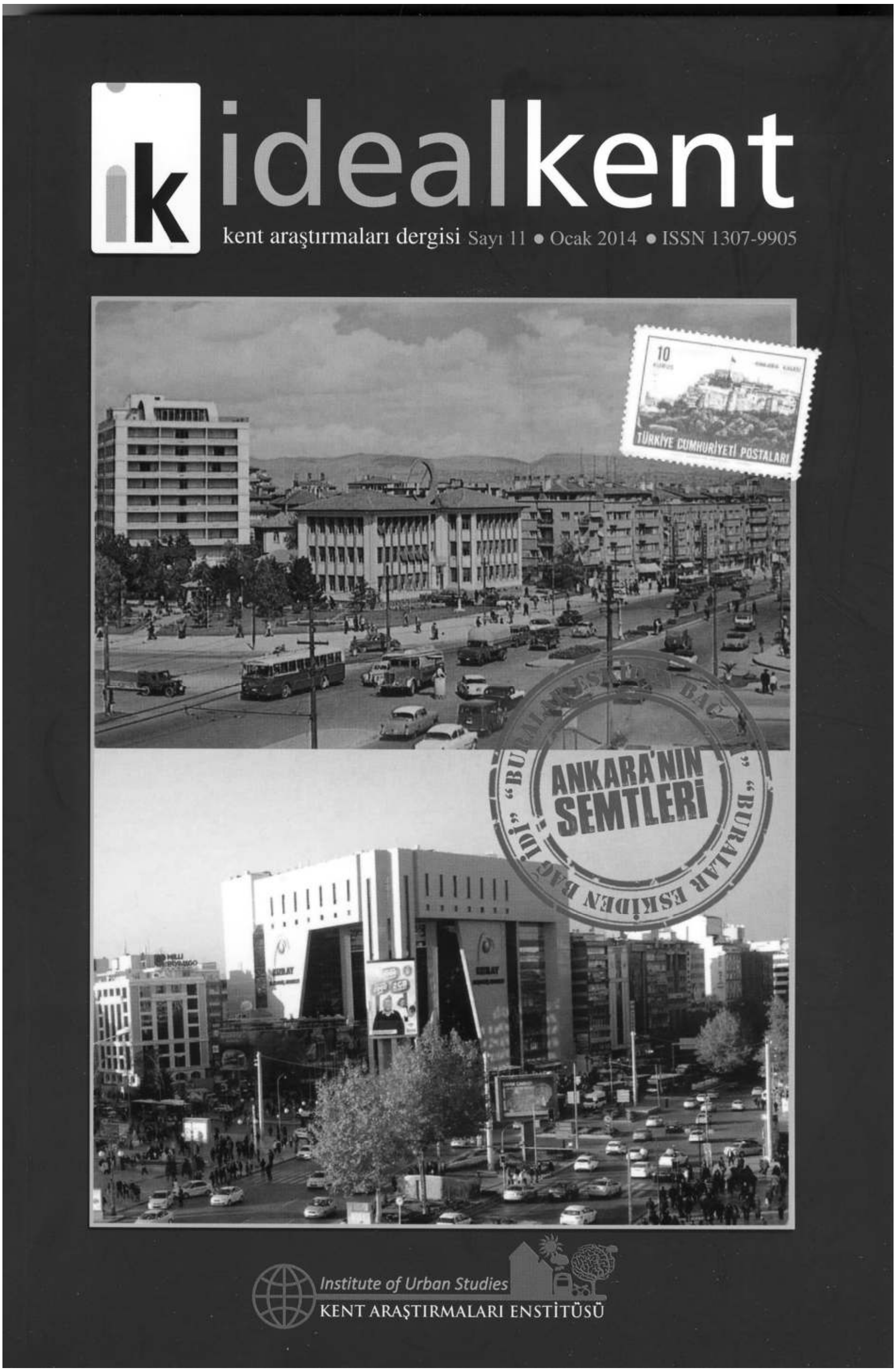
Kılıç, Rüya, "Türkiye'de Frenginin Tarihi", No: 38/2014, ss: 291-305.

Arı, Cemre, Merve Aslaner, Ilgın Balkan, Gizem Başpınar ve Şeyma Bayrak, "Cumhuriyet Baloları", No: 38/2014, ss: 307-315.

Kebikeç Bibliyografya (No: 33-38), No: 38/2014, ss: 317-328.


GEÇMİŞE YAPILAN YOLCULUK
Fikret Çiftci Koleksiyonu
D/6


ERMENİ ETIBBA
CEMİYETİ
(1912-1922)
OSMANLI'DA TIPTAN
SİYASETE BİR KURUM
ARSEN YARMAN
COMMISSION CENTRALE DE SECOURS
AUX ORPHELINS ET RÉFUGIÉS ARMÉNIENS
Eglise Arm. Balouk-Bazar, Péra Constantinople
TARİH VAKFI YURT YAYINLARI


ik
idealkent
kent araştırmaları dergisi Sayı 11 • Ocak 2014 • ISSN 1307-9905
10
TÜRKİYE CUMHURİYETİ POSTALARI
ANKARA'NIN SEMTLERİ
“BURALAR ESKİDEN BAĞ İDİ”
Institute of Urban Studies
KENT ARAŞTIRMALARI ENSTİTÜSÜ

Ipekdji Frères-Alhambra film
présentent :
Le Courrier d'Angora
Grand film national
Interprété par des artistes
du Conservatoire Turc
REGISSEUR :
Ertugrul Muhsin Bey
Regisseur et artiste au
Conservatoir Turc
OPÉRATEUR :
Ahmet Djezmi Bey
Propriété exclusive de
IPEKDJI FRÈRES
Ciné - Alhambra
Péra-Constantinople

Yazım İlkeleri

1. *Kebikeç*'te yayınlanmak üzere gönderilen makalelerin daha önce başka bir yerde yayınlanmamış olması şarttır. Makalesini gönderen yazar, bu şartı taahhüt etmiş sayılır. Çeviri makaleler ise ancak yayın kurulu kararıyla yayınlanabilir.
2. Makaleler, e-posta yoluyla, CD veya flash belleğe kaydedilmiş olarak ve mutlaka beraberinde basılı metni ile birlikte gönderilmelidir.
3. Makale içinde transkripsiyon fontları kullanılmış ise bu fontların dosyaları da ayrıca gönderilmelidir.
4. Makalede belge, resim veya fotoğraf gibi görsel malzeme varsa; mümkünse orijinali gönderilmelidir (usulünce kopyalandıktan sonra, en kısa zamanda iade edilir). Eğer orijinal görsel malzemeyi göndermek mümkün değilse; yüksek çözünürlükte (asgari **400**, azami **600** dpi) ve **JPEG** resmi formatında taranmalı, metin içine yerleştirilmeksizin, ya da ayrıca metin harici bir dosya olarak, gönderilmelidir.
5. *Kebikeç*'te yayınlanan makalelerin hukuki sorumluluğu yazarına, basılı veya elektronik ortamda yayın hakkı ise *Kebikeç*'e aittir. Yayınlanmak üzere makalesini gönderen yazar, bu şartı kabul etmiş sayılır.
6. *Kebikeç*'te yayınlanan bir makaleden, kaynak gösterilmek kaydıyla alıntı yapılabilir.
7. Gönderilen makale, yayın kurulu tarafından, konunun uzmanı olan hakeme gönderilir. Hakeme yazar adı, yazara ise hakem adı açıklanmaz. Makalenin yayınlanıp yayınlanmayacağı konusundaki son karar, hakem raporu doğrultusunda yayın kurulu tarafından verilir.
8. Makale üstünde istenilen değişikliklerin yapılması ve yeniden yazılı hale getirilmesi yazarın sorumluluğundadır.
9. *Kebikeç*'te yayınlanan makalelerin yazarlarına derginin sözkonusu sayısının bir nüshası ile ayrıbasıları gönderilir.
10. Her makalenin sonunda yazar tarafından kaleme alınan en fazla 150 sözcükten oluşan Türkçe "Öz" ve "Anahtar sözcükler" ile İngilizce "Abstract" ve "Keywords" yer almalıdır. Öz, genel olarak içeriği bildirme / tanıtma mantığıyla ve dört cümleyi geçmeyecek şekilde hazırlanmalıdır. Abstract ise, Öz'ün çevirisinden ibaret olmalıdır.
11. Yazar hakkında açıklama ve bilgi, yazar adının bulunduğu sol üst köşeye konulacak asteriks (*) ile ilk sayfanın altında yer almalıdır.
12. Başlıklar **kalın** harflerle yazılmalıdır. Uzun yazılarda ara başlıkların kullanılması okuyucu açısından yararlıdır. Ana başlıkların, **I.**, **II.**; ara başlıkların **A.**, **B.**, **C.**, **D.** şeklinde numaralandırılması tavsiye edilir.
13. Derginin sayfa ölçüleri gözönüne alınarak uzun başlıklardan, geniş ve uzun tablolardan kaçınılması önerilir. Aksi durumda sayfa düzenlemesi yapılırken sıkıntı yaşanabilmektedir.

14. Metin içindeki vurgulanması gereken ifadeler, çift tırnak ("...") içinde verilir, **kalın** karakter kullanılmaz. Hem *eğik* hem **kalın** veya hem *eğik* hem "tırnak" içinde vermek / **kalın** yazmak gibi çifte vurgulama yapılmaz.
15. Doğrudan alıntılar çift tırnak içinde verilir. Alıntılar 5 satırdan fazla olduğunda, paragraf girintisinden 1 cm içeriden başlatılmalıdır ve çift tırnak kullanılmamalıdır. Tek tırnak, alıntının içindeki tırnakları göstermek için kullanılmalıdır.
16. Bir makalede yapılacak göndermeler, parantez içinde yazar soyadı / soyadları, basım tarihi ve atıfta bulunulan sayfa numarası şeklinde verilmelidir; örnek: (Emiroğlu ve Yüksel, 2002: 150). Eserin tam künyesi ise makale sonundaki **Kaynakça**da verilmelidir. Dergi ve kitap adları *eğik/ince*, makale başlıkları ise "tırnak" içinde, düz olarak yazılır. Yazar adı metin içinde geçiyorsa, parantez içinde yalnızca atıfta bulunulan eserin yayın yılı ve sayfa numarasını vermek yeterlidir; örnek: (2002: 150). Bu tür göndermeler dışında gerekli görülen bütün açıklamalar dipnot ile sayfa altında yer almalıdır.
17. Bir yazarın aynı yılda yayınlanmış birden fazla yayını (1980a, 1980b) şeklinde gösterilir.
18. Tarih araştırmalarında sıkça başvurulan arşiv kaynakları, ilk geçtiği yerde tam künye ile dipnotta gösterilmeli, müteakip atıflarda kısaltma şeklinde verilip metinde parantez içinde yer almalıdır; örnek: (BOA, Mühimme, 72: 35).
19. Kaynakçada yalnızca atıfta bulunulan eserler yer almalı, eğer kullanılmışsa arşiv kaynakları ayrı bir başlık altında belirtilmelidir.
20. İnternet adreslerinde, parantez içinde tarih belirtilir.
21. **Kaynakça** soyadı sırasına göre düzenlenmeli. Soyadlar tamamı büyük harfle yazılmamalıdır. Örneğin:

    Tamer, Ülkü. "'Bahar Noktası'nda Müzeyyen" *Milliyet Pazar* (9 Şubat 2003): 2.

    Yalçın, Murat haz. *Tanzimat'tan Bugüne Edebiyatçılar Ansiklopedisi.* İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.

    Urgan, Mina. *Shakespeare ve Hamlet.* İstanbul: Altın Kitaplar 1984.

    Yardımcı, Cemal. "Okur bekleniyor!" *Radikal.* http://www.radikal.com.tr/ek_haber.php?ek=ktp&haberno=4969 (5 Mayıs 2011)

    Yücel, Can. *Beşibiyerde.* İstanbul: Adam Yayınları, 1985.
22. Metnin sıralaması şöyle olmalıdır:

1. Ana metin	4. Öz	7. Keywords
2. Ekler	5. Anahtar sözcükler	
3. Kaynakça	6. Abstract	

Kebikeç

İnsan bilimleri için kaynak araştırmaları dergisi

Kebikeç'in gelecek dosya konusu:

Mektup, Kartpostal: Bak Postacı Geliyor

Okurlarımızdan ve yazarlarımızdan katkılarını bekliyoruz…